

ESCOLA SUPERIOR DE TEOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM TEOLOGIA

CLAUDIO BONING

“O MUNDO ESTÁ CHEIO DE DEUS!”: A MÍSTICA NA TEOLOGIA DE
MARTINHO LUTERO

São Leopoldo

2013

CLAUDIO BONING

“O MUNDO ESTÁ CHEIO DE DEUS!”: A MÍSTICA NA TEOLOGIA DE
MARTINHO LUTERO

Dissertação de Mestrado
Para obtenção do grau de
Mestre em Teologia
Escola Superior de Teologia
Programa de Pós-Graduação
Área de concentração: Teologia e História

Orientador: Dr. Wilhelm Wachholz

São Leopoldo

2013

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

B715m Boning, Claudio
"O mundo está cheio de Deus!": a mística na
teologia de Martinho Lutero / Claudio Boning ;
orientador Wilhelm Wachholz. – São Leopoldo :
EST/PPG, 2013.
89 p.

Dissertação (mestrado) – Escola Superior de
Teologia. Programa de Pós-Graduação. Mestrado em
Teologia. São Leopoldo, 2013.

1. Lutero, Martim, 1483-1546. 2. Mannermaa,
Tuomo. 3. Mística. I. Wachholz, Wilhelm. II. Título.

Ficha elaborada pela Biblioteca da EST

CLAUDIO BONING

“O MUNDO ESTÁ CHEIO DE DEUS!”: A MÍSTICA NA TEOLOGIA DE
MARTINHO LUTERO

Dissertação de Mestrado
Para obtenção do grau de
Mestre em Teologia
Escola Superior de Teologia
Programa de Pós-Graduação
Área de concentração: Teologia e
História

Data: 30 de Julho de 2013.

Wilhelm Wachholz - Doutor em Teologia - EST

Valério Guilherme Schaper- Doutor em Teologia - EST

Paulo Wille Buss – Doutor em Teologia - ULBRA

Senhor, encerrai-me no mais profundo das entranhas do vosso coração.

(...)

Cristo Glorioso;

influência secretamente difusa no seio da Matéria e Centro resplandecente

em que se ligam as inumeráveis fibras do Múltiplo;

potência implacável como o Mundo e quente como a Vida;

Vós, cuja fronte é de neve, os olhos de fogo, os pés mais brilhantes que o ouro em

fusão; Vós, que reunis em vossa exuberante unidade

todos os encantos,

todos os gostos,

todas as forças,

todos os estados

– sois Vós que o meu ser chamava com um desejo tão vasto quanto o Universo:

Vós sois verdadeiramente o meu Senhor e o meu Deus!

Encerrai-me em Vós Senhor!

(Pierre Teilhard de Chardin)

AGRADECIMENTOS

Agradeço com todo carinho às pessoas que me acompanharam e me inspiraram para a realização desta pesquisa. Durante todo este período me senti carregado por suas orações e seu carinho.

Aos meus pais que doaram muito de si para que eu pudesse estudar. A Comunidade Evangélica de Confissão Luterana da Paz (Santa Maria de Jetibá-ES), na qual fui batizado e que me enviou para o estudo da teologia em 2005.

Em especial, ao Prof. Dr. Wilhelm Wachholz, meu agradecimento e reconhecimento, pelo incentivo em manter a pesquisa sobre o tema da mística em Lutero, pelo cuidado, pela paciência e orientação.

Ao Prof. Dr. Valério Guilherme Schaper pela amizade e por compartilhar comigo o interesse na pesquisa do tema “mística”, desde 2008.

À Prof^a. Ms. Marie Ann Wangen Krahn pela tradução do resumo para a língua inglesa.

À Diác. Dra. Sissi Georg, pela amizade incomensurável, pelo apoio nas duras provações e dúvidas, pelo auxílio na revisão do texto.

Ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) dirijo meus agradecimentos pela bolsa de mestrado que possibilitou a realização da pesquisa.

RESUMO

Este trabalho aborda a mística que subjaz a teologia de Martinho Lutero. Passando pela influência da mística medieval na teologia de Lutero, pelo embate com o movimento entusiasta, destacamos as nuances místicas da teologia de Lutero. Por meio de uma pesquisa bibliográfica, apresentam-se as tendências atuais em relação ao tema. Destaca-se a pesquisa realizada pela pesquisa finlandesa, iniciada por Tuomo Mannermaa que tem destacado a importância do conceito de *unio mystica* na teologia Lutero. Apresentaremos igualmente a diversificação desta pesquisa e sua recepção pelos teólogos alemães e norte-americanos. Também a contribuição de Lutero para a reflexão latino-americana é trazida à luz, destacando-se as convergências da mística de Lutero com a mística da Libertação. O primeiro capítulo deste trabalho aborda o contexto de Lutero. No segundo capítulo será abordada a crítica que Lutero faz à mística especulativa que influenciou o movimento entusiasta e a mística presente na teologia de Lutero. O terceiro capítulo apresenta o panorama atual da pesquisa da mística em Lutero. A contribuição finlandesa é a mais significativa nesta área. Na pesquisa finlandesa a presença de Cristo na fé é central. Sem esta presença real seria impossível falar de *unio*. Ademais, apresentaremos a diversificação da escola finlandesa e as recepções nos âmbitos da teologia alemã e norte-americana. O movimento final de nosso trabalho será refletir sobre as contribuições da mística de Lutero para a reflexão atual sobre mística cristã para nosso contexto.

Palavras-chave: Martinho Lutero. Mística. Tuomo Mannermaa. Mística da Libertação.

ABSTRACT

The subject of this paper is the mysticism which underlies Martin Luther's theology. Passing through the influence of medieval mysticism in Luther's theology and through the confrontation with the enthusiast movement, we point out the mystical nuances of Luther's theology. Through bibliographic research, the current tendencies with regard to this theme are presented. We highlight the research carried out by the Finnish researchers, initiated by Tuomo Mannermaa who has pointed out the importance of the concept of *unio mystica* in Luther's theology. Likewise, we will present the diversification of this research and its reception by the German and North American theologians. Luther's contribution to Latin American reflection will be brought to light, highlighting the convergences of Luther's mysticism with the Liberation mysticism. The first chapter will deal with Luther's context. The second chapter will deal with the criticism which Luther made of the speculative mysticism which influenced the enthusiast movement and the mysticism present in Luther's theology. The third chapter presents the current panorama of the research on mysticism in Luther. The Finnish contribution is the most significant in this area. In the Finnish research the presence of Christ in the faith is central. Without this real presence it would be impossible to speak of *unio*. Besides this, we will present the diversification of the Finnish school and receptions in the areas of German and North American theology. The final movement of our paper will be to reflect on the contributions of Luther's mysticism for the current reflection on Christian mysticism for our context.

Keywords: Martin Luther. Mysticism. Tuomo Mannermaa. Liberation Mysticism.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	9
PROLEGÔMENOS	11
Definições do termo	11
Três grandes formas da experiência mística no ocidente	14
Linguagem mística	15
1 CONTATO DE LUTERO COM A MÍSTICA	19
1.1 Problematização	19
1.2 Lutero teve alguma experiência mística?	21
1.3 O diálogo de Lutero com autores místicos	23
1.4 O debate com os entusiastas	27
1.4.1 <i>André Bodenstein Karlstadt (1480-1541)</i>	28
1.4.2 <i>Tomas Müntzer (1489-1525)</i>	30
2 MÍSTICA EM LUTERO: CRÍTICA AO ENTUSIASMO E ASPECTOS MÍSTICOS EM SUA TEOLOGIA.....	33
2.1 Critérios no embate de Lutero com os entusiastas	33
2.1.1 <i>Neoplatonismo: na filosofia e na história da mística cristã</i>	34
2.1.2 <i>A crítica de Lutero ao neoplatonismo</i>	37
2.2 Aspectos místicos na teologia de Lutero: Cristo, o centro.	39
2.2.1 <i>Encarnação – presença de Cristo</i>	40
2.2.2 <i>Palavra</i>	42
2.2.3 <i>Oração</i>	45
2.2.4 <i>Batismo</i>	46
2.2.5 <i>Eucaristia</i>	48
2.2.6 <i>Cruz</i>	50
2.3 Cristo presente na fé: o contorno místico da fé	53
2.4 Cristologia e pneumatologia.....	56
3 MÍSTICA E LUTERO: DESDOBRAMENTOS DO TEMA NA PESQUISA ATUAL.....	59
3.1 A pesquisa finlandesa.....	59
3.1.1 <i>Diversificação da escola finlandesa</i>	65
3.1.2 <i>A recepção alemã</i>	67
3.1.3 <i>A recepção norte-americana</i>	68
3.2 Contribuições da mística de Lutero para a reflexão latino-americana	71
3.2.1 <i>Mística e crítica</i>	71
3.2.2 <i>Mística do caminho</i>	76
CONCLUSÃO	79
REFERÊNCIAS	81

INTRODUÇÃO

Assim, todo este sermão procede da teologia mística, que é sabedoria experiencial, e não a sabedoria doutrinária.¹

Observamos o fenômeno do renovado interesse pela mística. No âmbito teológico podemos ver um interesse especial pelo tema na Teologia da Libertação, evidenciado principalmente nos trabalhos de Boff.² Acerca do termo “mística”, de modo geral, podemos encontrar a palavra mística relacionada às mais diferentes categorias conceituais. Uma pesquisa superficial na internet nos dará exemplos mil. Teremos artigos e livros sobre “a mística da mulher”, “a mística da natureza”, “a mística empresarial” entre outras tantas.

Isso nos constrange a tornar nossas definições semânticas mais precisas para repelir toda falsa compreensão de mística e a buscar por critérios para discernir o que poderia se denominar “mística cristã”.³ Lutero definia a *theologia mystica* como sabedoria advinda de uma experiência. Ela procede de uma experiência que foge de uma definição clara.

Esta sabedoria teve um papel importante na vida de Martinho Lutero, de modo que sua teologia está embebida dessa sabedoria. Todavia, a pesquisa protestante sobre Lutero tem tido grande dificuldade em reconhecer qualquer relação de Lutero com a mística de seu tempo, muito menos, que haja mística em sua teologia.

Nosso objetivo é, portanto, analisar a mística presente na teologia de Lutero. Para tanto, faz-se necessária uma investigação das influências da mística na Teologia de Lutero. Este é um passo necessário para falar dos contornos da mística de Lutero. O fato de ter se oposto veementemente a outros reformadores, como Müntzer e Karlstadt, que alegavam ser inspirados diretamente pelo Espírito Santo, deixaram a impressão de que Lutero não conferia nenhuma importância à mística, a experiência de Deus. Entretanto, as diferenças entre estes reformadores apontam para formas diferentes de mística, que serão trazidas à tona neste trabalho.

¹ [Unde totus iste sermo procedit ex theologia mystica, quae est sapientia experimentalis et non doctrinalis] tradução nossa. LUTHER *apud* MOLTSMANN, Jürgen. *Gotteserfahrungen: Hoffnung, Angst, Mystik*. München: Kaiser, 1979. p. 46.

² Observem-se as seguintes obras: BOFF, Leonardo. *Experimental Deus: a transparência de todas as coisas*. Campinas: Verus, 2002; BOFF, Leonardo. *A voz do Arco-Íris*. Brasília: Letraviva, 2000; BOFF, Leonardo; FREI BETTO. *Mística e espiritualidade*. Rio de Janeiro: Rocco, 1994.

³ Os prolegômenos deste trabalho destinam-se à conceituação do termo mística. Nossa abordagem não esgotará todas as possibilidades da mística cristã e, todavia, acenderá algumas flamas que nos permitirão espreitar as suas nuances.

Destaca-se, igualmente, no estágio atual da pesquisa, a proposta de Tuomo Mannermaa. Luterólogo finlandês, Mannermaa, em diálogo com a Igreja Ortodoxa russa, foi quem se dedicou intensamente a defender a compreensão de *unio mystica* Lutero. Mannermaa busca estabelecer uma intercessão entre a compreensão luterana de justificação e a ortodoxa de divinização.

O primeiro capítulo deste trabalho aborda o contexto de Lutero, apresentando alguns teólogos místicos que foram lidos por Lutero e o influenciaram. Neste capítulo será apresentada também a disputa com os teólogos entusiastas. Esta disputa é importante porque revela a singularidade da mística de Lutero.

No segundo capítulo será abordada a crítica que Lutero faz à mística especulativa que influenciou o movimento entusiasta. Podemos observar que a influência do neoplatonismo está no centro do debate. Lutero afasta-se da mística especulativa, respectivamente do movimento entusiasta, porque sua mística tem outro caráter. Isto nos leva ao segundo ponto abordado neste capítulo: a mística presente na teologia de Lutero. Observamos que em Lutero existe a consciência da presença de real Cristo.

O terceiro capítulo apresenta o panorama atual da pesquisa da mística em Lutero. A contribuição finlandesa é a mais significativa nesta área. Neste capítulo, exporemos o eixo central da pesquisa finlandesa desenvolvida por Tuomo Mannermaa: a *unio mystica* em Lutero. Ao destacar a pesquisa finlandesa, daremos continuação à análise da categoria de presença na teologia de Lutero. Na pesquisa finlandesa a presença de Cristo na fé é central. Sem esta presença real seria impossível falar de *unio*. Ademais, apresentaremos a diversificação da escola finlandesa e as recepções nos âmbitos da teologia alemã e norte-americana.

O movimento final de nosso trabalho será refletir sobre as contribuições da mística de Lutero para a reflexão atual sobre mística cristã para nosso contexto. Faremos isto com vistas ao contexto latino-americano buscando estabelecer um diálogo com a reflexão aqui empreendida.

PROLEGÔMENOS

Para iniciar nossa abordagem, precisaremos operar nossa reflexão no registro da própria mística, para não traí-la, roubando-lhe a dimensão do mistério e do insondável. Parece-nos, pois, apropriada a abordagem fenomenológica da mística. Conforme os autores Sell e Brüseke, “fazer uma abordagem fenomenológica da mística significa, pois deixar que a mística se mostre a partir de si mesma”.⁴ Traremos, a seguir, alguns elementos para explorar conceitualmente o termo.

Definições do termo

De forma bem ampla podemos dizer que a mística está enraizada no coração de todas as religiões, tanto nas de pensamento linear, quanto nas de pensamento cíclico. Trata-se da experiência do sagrado *par excellence*, como define Lima Vaz,

A experiência mística apresenta-se (...) dentro da esfera do Sagrado, caracterizada pela anulação da distância imposta entre sujeito e objeto pela manifestação do Outro absoluto como *tremendum* (para usar a terminologia de R. Otto); ela é experiência do absoluto como *fascinosum*, mas o *fascinium* aqui é apelo à união na qual permanece o aspecto participativo e frutivo, tendendo dinamicamente a uma quase identidade com o absoluto e transformando radicalmente a existência daquele que se vê implicado nessa experiência.⁵

Todavia, a atestação da universalidade do fenômeno ainda não representa uma definição. As origens etimológicas e metafóricas da palavra “mística” fornecem bases importantes para “de-finir” os seus limites conceituais. As palavras “mística”, “místico”, “misticismo” são derivadas do verbo grego “myein” que significa fechar (olhos ou lábios), emudecer, ficar quieto.⁶

Além da derivação etimológica, há a metafórica que significa “iniciar-se”. Desta procedem os termos *mystes* (iniciado), *mystikós* (que diz respeito à iniciação), *tá mystika* (ritos de iniciação) e o mais conhecido dentre os termos *mysterion* (objeto da iniciação). Esta

⁴ BRÜSEKE, Franz Josef; SELL, Carlos Eduardo. *Mística e sociedade*. Itajaí: Universidade do Vale do Itajaí; São Paulo: Paulinas, 2006. p. 18.

⁵ LIMA VAZ, H. C. Mística e política: a experiência mística na tradição ocidental. In: PERINE, Marcelo (ed.), *Síntese Nova Fase*. v. 19. n. 59. São Paulo: Loyola, 1992. p. 493-541, à p. 496.

⁶ Todavia, cabe informar a parcialidade da própria análise etimológica, tendo em vista o fato de que nem todos os místicos silenciam no auge de sua experiência. Como, por exemplo, os Médios. Conforme, GERLITZ, Peter. *Mystik I: Religionsgeschichtlich*. In: MÜLLER, Gerhard. (Haupthrsg.) *Theologische Realenzyklopädie*. Band XXIII. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 1994. p. 534.

terminologia tinha o seu “*Sitz im Leben*” nos cultos gregos de mistério.⁷ No cristianismo, a apropriação da terminologia já pode ser percebida em Paulo (Rm 11,25; 1 Co 15, 51; Ef. 1,9; 3,3; 5,32; 6,19) e terá um desenvolvimento significativo no decorrer da história.

De fundamental importância para a nossa pesquisa será a abordagem de Bernard McGinn. Antes de tentar definir o termo, McGinn prefere discuti-lo sob três tópicos: “mística como parte ou elemento da religião, mística como um processo ou modo de vida e mística como uma tentativa de expressar a consciência direta da presença de Deus”.⁸

Ao desdobrar o primeiro tópico é importante para McGinn esclarecer que a mística não é o foco de quem a vive. Nenhum místico cria ou exercitava-se em “mística”. Eles acreditavam em suas religiões e praticavam os ritos delas. Os elementos místicos são inalienáveis do todo maior. Até o séc. XX não se pode falar de uma mística paralela à religião.⁹ Dito de outra forma, não há mística separada da religião.

O segundo ponto destaca a mística como um processo ou modo de vida. Há sim uma meta no caminho místico, que McGinn define como “um tipo específico de encontro entre Deus e o humano, entre o Espírito Infinito e o espírito humano”.¹⁰ Todavia, não se deve isolar a meta do processo, que também é místico.

Frequentemente, relacionou-se esta meta com a experiência da união com Deus a, assim denominada, “*unio mystica*”, união com o absoluto. Ela é descrita de diferentes modos nas distintas religiões. Fala-se em mergulho no absoluto, em fusão, em deificação, em comunhão, êxtase.

Ao final a *unio mystica* é dádiva. Isto, provavelmente, é o que lhe concerne universalidade. Ela é descrita como experiência de atemporalidade, não há antes nem depois. Não há experiência de tempo nem de espaço. Tal experiência é descrita no hinduísmo e no budismo como *vazio*. Todas as fronteiras são transpostas. Afirma-se que ela está no fim de uma via, que também é percorrida e descrita de diferentes formas, entretanto, há como que uma convergência das religiões em descrevê-la como dádiva.¹¹

⁷ LIMA VAZ, 1992, p. 511-513.

⁸ MCGINN, Bernard. *As fundações da mística: das origens ao século V*. Tomo I. São Paulo: Paulus, 2012. p. 16.

⁹ MCGINN, 2012, p. 17.

¹⁰ MCGINN, 2012, p. 17.

¹¹ GERLITZ, 1994, p. 539.

Josef Sudbrack¹², ao falar da *unio* na mística cristã, a descreve como encontro na tentativa de evadir a ideia de fusão com o divino. Baseando-se em Martin Buber, especialmente em sua experiência mística, Sudbrack aprofunda-o. Mesmo a experiência de libertação de fronteiras ainda não significa a anulação da personalidade.

Para Sudbrack é importante a descrição que Buber faz da *unio* a partir de um relacionamento amoroso humano. A união com o amado é experimentada de forma tão veemente (*eros*) que parece não haver mais nada, nem “eu” nem “tu”, entretanto, quanto mais se avança na união mais a personalidade se fortalece. A metáfora do amor com suas imagens, perfumes, sabores permeia a mística e embriaga os que por ela são apreendidos. O humano amor figura como ícone para o amor divino.

Esta noção, entretanto, é limitada em demasia. Se restringirmos mística somente à categoria de *unio*, teremos bem poucos místicos na história do cristianismo. Segundo McGinn, “é necessário expandir a noção de união, reconhecendo que houve várias, talvez muitas maneiras de compreender a união com Deus sustentadas por cristãos no decorrer dos séculos. Mas também pode ser argumentado que a união não é a mais central das categorias para se compreender a mística”.¹³

McGinn apresenta uma categoria mais abrangente em seu terceiro tópico: “presença”. Para ele esta pode ser tida como unificadora nas multiplicidades da mística cristã¹⁴. Assim o autor: “podemos dizer que o elemento místico no cristianismo é aquela parte de sua crença e suas práticas que concernem à preparação para a consciência de e à reação ante aquilo que pode ser descrito como imediata ou direta presença de Deus”.¹⁵

Esta presença pode ser categorizada como união, como êxtase, como força que impele para doação, ou até mesmo, na obediência radical à vontade divina. São modos diferentes de falar da consciência da presença divina.¹⁶

Ao falar de “consciência”, McGinn oferece-nos uma categoria complementar à de “experiência”, que tem sido bastante debatida na pesquisa recente sobre mística, mas tende a

¹² SUDBRACK, Josef. *Mystik: Sinnsuche und die Erfahrung des Absoluten*. Darmstadt: Primus Verlag, 2002. p. 19-26.

¹³ MCGINN, 2012, p. 18.

¹⁴ O título deste trabalho refere-se justamente a esta categoria de análise. A expressão “O mundo está cheio de Deus!” é tirada de uma prédica de Lutero que aponta para a certeza que o reformador tinha da presença de Deus no mundo. A citação completa encontra-se na página 75. Contudo, é importante destacar que esta presença de Deus no mundo se dá de maneira oculta, o que será evidenciado no segundo capítulo, no item acerca da “cruz”.

¹⁵ MCGINN, 2012, p. 18.

¹⁶ MCGINN, 2012, p. 19.

colocar ênfase em estados alterados, como visões, êxtases, e semelhantes. Esta ênfase na experiência também tem levado a uma distinção exagerada de mística e teologia.¹⁷

Até mesmo para renomados autores considerados místicos, as “experiências arrebatadoras” não são tão interessantes quanto o novo nível de atenção que procede do encontro. McGinn cita Orígenes, Mestre Eckhardt e São João da Cruz para elucidá-lo: “foram radicalmente hostis a tais experiências, enfatizando, ao contrário, o novo nível de atenção, a consciência especial e mais elevada, envolvendo tanto o amor quanto o conhecimento, que é dado no encontro místico”.¹⁸

Feitas estas distinções consideramos importante estabelecer as formas nas quais a mística se apresentou no decurso da história do cristianismo. Para tal, recorreremos ao trabalho de Lima Vaz.

Três grandes formas da experiência mística no ocidente

Lima Vaz faz a distinção de três grandes formas de como a mística é vivida e pensada pelos místicos e pelos teóricos da mística.¹⁹ Esta distinção, segundo o próprio autor, não pretende separar, mas tornar possível a visão. As grandes formas de mística na tradição oriental são: a mística especulativa, a mística mística e a mística profética. As duas primeiras são comuns ao mundo grego e ao cristão, já a mística profética é própria da tradição cristã, trata-se de uma mística essencialmente cristológica. Entretanto, há momentos históricos nos quais estas formas se entrecerão de forma inextricável.

A mística especulativa é originalmente grega, mesmo tendo crescido com bastante vigor no terreno cristão. Ela aparecerá como “a face do pensamento filosófico voltada para o mistério do ser”. Será o esforço mais perspicaz de mergulhar no oceano do “translógico”, daquilo que transcende as raias da razão.

A mística especulativa tem sua matriz teórica e linguística no neoplatonismo. Tendo recebido de Plotino os temas que dizem respeito à estrutura da alma e da inteligência e aos

¹⁷ Observe-se o trabalho volumoso e pioneiro de Evelyn Underhill. A autora coloca a teologia mística em oposição à experiência mística, descartando as interações da consciência com as tematizações simbólicas e teóricas. Conforme o 5º capítulo “Mystik und Theologie”: UNDERHILL, Evelyn. *Mystik: Eine Studie über die Natur und Entwicklung des religiösen Bewusstseins im Menschen*. München: Ernst Reinhardt Verlag, 1928. p. 127-164.

¹⁸ MCGINN, 2012, p. 19.

¹⁹ O conteúdo deste item é uma síntese da abordagem de Lima Vaz. LIMA VAZ, 1992, p. 502-527.

degraus para a subida contemplativa. Outra importante contribuição vem de Proclo (V séc.), que estabeleceu a distinção entre conhecimento *catafático* e conhecimento *apofático*.²⁰

A mística mistérica se distingue da primeira por ter um espaço diferente onde acontece a experiência do divino. Esta não se dará no interior do indivíduo, mas no espaço sagrado do rito de iniciação, é, portanto, uma mística sacramental, litúrgica. Enquanto a primeira pode ser considerada mística do conhecimento, esta é a mística da vida. As primeiras manifestações desta mística devem ser buscadas nos cultos místéricos de tradição grega.

A distinção encontra-se no espaço em que se realiza a experiência. Ao contrário da mística especulativa, para a qual a experiência se dá no interior do sujeito, na mística mistérica a experiência do divino se dá no espaço sagrado. Segundo Lima Vaz, “trata-se de orientações distintas, conquanto não opostas, que dão origem a dois estilos de experiência de Deus, a experiência reflexiva e a experiência litúrgica”.²¹

No cristianismo ela se orientara em torno dos conceitos Batismo, Ressurreição e nova Vida. Estas categorias podem ser encontradas em Paulo e João, que encaram a vida verdadeira como aquela revelada e oferecida no *mysterion* de Cristo. Este *mysterion* se torna presente na liturgia ou na ação sacramental.

A mística profética constitui-se em torno da Palavra da Revelação, é, pois, a mística da audição da Palavra. Segundo Lima Vaz, “esta mística floresce no terreno da Palavra de Deus ouvida e obedecida (Rm 10, 17-18) e cresce até alcançar o caminho mais excelente (*hyperbolén hodón*, 1Cor. 12, 37), que dá realidade e consistência a todos os outros caminhos”.

Esta é a forma original da mística cristã, de modo que, está presente na articulação das formas supracitadas. Ela será a base estrutural da vida contemplativa no cristianismo, sobre a qual devem se apoiar as místicas especulativa e mistérica. Podemos concluir que toda mística cristã nasce no terreno da fé que, por sua vez, nasce da audição da Palavra.

Linguagem mística

Experiência e interpretação fazem parte de um contexto de diálogo indissolúvel. Schaper assim o define “na dependência deste contexto, os elementos desta experiência

²⁰ Por conhecimento *catafático* entende-se o conhecimento expresso de modo afirmativo e, por conhecimento *apofático*, entende-se o conhecimento expressado pela via da negação.

²¹ LIMA VAZ, 1992, p. 512.

tomam formas verbais contraditórias. O esforço por apresentar o caráter unitário da realidade nesta experiência dá origem a uma linguagem paradoxal”.²²

A linguagem mística arde pelas imagens, transgride as regras semânticas, inflama os leitores e leitoras com sua beleza e profundidade. É, obviamente, intenção dos textos conduzir à experiência e não descrevê-la. Linguagem mística é simbólica e desafia a teologia a ir às profundezas do oceano, a sugerir mais do que argumentar.

Para McGinn,

A linguagem é usada não tanto informacionalmente quanto transformacionalmente, ou seja, não para transmitir um conteúdo, mas para auxiliar o ouvinte ou leitor a esperar por ou a alcançar a mesma consciência. Mesmo aqueles místicos que paradoxalmente já insistiram em uma infabilidade “forte” tentaram usar recursos da linguagem – e frequentemente criam novos – para auxiliar nesse processo transformador.²³

A linguagem simbólica tem grande força evocativa. Ela permite maior fluidez e movimento. A linguagem simbólica toca mais profundamente a natureza figurativa de nossa inteligência. Ela responde muito mais a nossa qualidade e necessidade imaginativa, e, por isso permanece acesa na memória, porque também fala ao afeto.²⁴

Na escura noite tateamos o que não podemos pronunciar. Nossas palavras são tecidas pelo amor. Terna luz que a São João da Cruz iluminava:

CANÇÕES DA ALMA

Em uma noite escura,
De amor em vivas ânsias inflamada,
Oh, ditosa ventura!
Saí sem ser notada,
Já minha casa estando sossegada

Na escuridão, segura,
Pela secreta escada, disfarçada,
Oh, ditosa ventura!
Na escuridão, velada,
Já minha casa estando sossegada.

Em noite tão ditosa,
E num segredo em que ninguém me via,
Nem eu olhava coisa,
Sem outra luz nem guia
Além da que no meu coração ardia.

²² SCHAPER, Valério Guilherme. Mística: algumas notas provisórias. In: LINDENAU, Maribel R.; BENCKE, Romi M (coord.). *Práticas e Reflexão*: CECA em revista. ano 1, n. 1, p. 10-22, 2005, p. 15.

²³ MCGINN, 2012, p. 18.

²⁴ LIBANIO, J.; MURAD, Afonso. *Introdução à Teologia*: Perfil, enfoques, tarefas. 5.ed. São Paulo: Loyola, 2005. p. 90.

Essa luz me guiava,
Com mais clareza que a do meio-dia
Aonde me esperava
Quem eu bem conhecia,
Em sítio onde ninguém aparecia.

Oh! Noite que me guiaste,
Oh! Noite mais amável que a alvorada!
Oh! Noite que juntaste
Amado com amada,
Amada já no Amado transformada!

Em meu peito florido
Que, inteiro, para ele só guardava,
Quedou-se ali adormecido,
E eu, terna, o regalava,
E dos cedros o leque o refrescava.

Da ameia a brisa amena,
Quando eu os seus cabelos afagava,
Com sua mão serena
Em meu colo soprava,
E meus sentidos todos transportava.

Esquecida, quedei-me,
O rosto reclinado sobre o Amado;
Tudo cessou. Deixei-me,
Largando meu cuidado
Por entre as açucenas olvidado.²⁵

²⁵ CRUZ, São João da. *Noite escura*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2009. p. 22

1 CONTATO DE LUTERO COM A MÍSTICA

Pelas caudalosas correntes da Idade Média²⁶ nos deparamos com o foco de nossa pesquisa, Martinho Lutero. Qual teria sido sua relação com a mística que fluiu ao seu encontro? Teria ele se distanciado completamente da mística medieval? Como esta influenciou sua teologia? Pode-se falar de uma mística de Lutero?

Motivados por estes questionamentos buscaremos apresentar o contexto de Lutero no que se refere à mística medieval e os contatos que possivelmente estabeleceu com a mística de sua época. Autores que já se debruçaram sobre a temática serão nossos principais interlocutores. Desta forma, estabeleceremos um panorama do estado da pesquisa nesta área.

1.1 Problematização

A pesquisa protestante sobre Lutero tem tido grande dificuldade em reconhecer qualquer relação de Lutero com a mística de seu tempo. Isso se deve em grande medida à tradição iniciada por Albrecht Ritschl, que via na mística uma especificidade católica.²⁷ Adolf von Harnack marcou igualmente gerações de teólogos protestantes com sua famosa “Dogmengeschichte” [História dos Dogmas] na qual afirma: “a mística jamais poderá ser feita protestante, sem bater na face do catolicismo e da história”.²⁸

Esta perspectiva também diminuiu o mérito da influência de autores místicos na teologia de Lutero. A obra de Heinrich Boehmer “Der junge Luther” [O jovem Lutero] é exemplo disso.²⁹

Encontraremos na abordagem de Walter von Loewenich a mesma oposição ao direito teológico de uma mística em Lutero. Em seu estudo sobre a Teologia da Cruz, Loewenich tece sua crítica à relação da mística com a teologia de Lutero. A partir de Barth, está claro para o autor que existe uma oposição crassa entre fé e mística, de modo que “a teologia da cruz, fosse ela de fato um produto da mística, deveria encontrar-se em contradição

²⁶ O “mundo de Lutero” era um mundo de profundas mudanças, tanto econômico-sociais quanto culturais. No campo da vida eclesiástica não era diferente. Para um aprofundamento ao contexto pré-reformatório recomenda-se: LINDBERG, Carter. *Reformas na Europa*. São Leopoldo: Sinodal, 2001. p. 38-73. Este embate será aprofundado no item 1.4.

²⁷ BELL, Theo. *Divus Bernhardus: Bernhard von Clairvaux in Martin Luthers Schriften*. Mainz: Verlag Philipp von Zabern, 1993. p. 2.

²⁸ [Die Mystik wird man niemals protestantisch machen können, ohne der Geschichte und dem Katholizismus ins Gesicht zu schlagen.] tradução nossa. HARNACK, Adolf von. *Lehrbuch der Dogmengeschichte*. 4. Auf. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1964. p. 436.

²⁹ BOEHMER, Heinrich. *Der junge Luther*. Leipzig: Koehler & Amelang, 1939.

irreconciliável com a teologia da fé de Lutero”.³⁰ O próprio Loewenich reconhece, entretanto, em posfácio à 4ª edição de sua “teologia da cruz de Lutero” que “a mística cristã é uma das formas mais dignas da piedade cristã, e por isso, de forma alguma, pode ser ‘eliminada objetivamente’ (p.80)”.³¹

Ademais, o fato de Lutero ter desabonado visões e sonhos, relacionados à piedade da Idade Média, tendo se oposto veementemente a reformadores, como Müntzer e Karlstadt, que se afirmavam inspirados diretamente pelo Espírito Santo³², deixaram a clara impressão de que Lutero teria sido um forte opositor do fenômeno místico.³³

Todavia, logo surgiram entre os luterólogos perspectivas mais moderadas, como se pode observar no importante artigo “Luther und die Mystik” [Lutero e a mística] de Erich Vogelsang, datado de 1937. Vogelsang reconhece a influência da mística de Tauler e de Bernardo de Clairvaux no “jovem Lutero”³⁴, abrindo espaço para novas acepções ao tema.³⁵

Decisiva para uma abordagem positiva da mística na teologia de Lutero será a comunicação “Simul gemitus et raptus: Luther und die Mystik ” [Simul gemitus et raptus: Lutero e a mística] apresentada por Heiko Obermann, no terceiro Congresso Internacional de Pesquisa em Lutero, realizado em Järvenpää, Finlândia, de 11 a 16 de agosto de 1966.³⁶ Obermann é categórico:

Este entrelaçamento com a mística não pode ser tratado como um aspecto único da teologia de Lutero, como é possível quando se trata da sua relação com certos fatos, pessoas ou movimentos, (...), pelo contrário, é um pedaço, uma parte de sua concepção do evangelho, e, portanto, permeia sua compreensão da fé, justificação, sua hermenêutica, eclesiologia e pneumatologia.³⁷

³⁰ LOEWENICH, Walter von. *A teologia da cruz de Lutero*. São Leopoldo: Sinodal, 1988. p. 149.

³¹ LOEWENICH, 1988, p. 174.

³² Lutero entendeu a experiência interior ligada à Palavra exterior. Assim define Lindberg: “Lutero enfatizou que a experiência pessoal interior do evangelho é um efeito da proclamação exterior da Palavra e da administração dos sacramentos”. LINBERG, 2001, p. 250.

³³ SCHWARZ, Reinhard. Martin Luther. In: RUHBACH, Gerhard; SUDBRACK, Josef. (Hrsg.). *Große Mystiker: Leben und Wirken*. München: Beck, 1984. p. 185.

³⁴ Como podemos notar a distinção realizada por Heinrich Boehmer entre o “jovem Lutero” e o “Lutero maduro” acompanha o debate sobre a mística em Lutero. Para Vogelsang, assim como para outros autores, a terminologia adotada pelo “jovem Lutero” terá outra ressonância no “Lutero maduro”.

³⁵ BELL, 1993, p. 4.

³⁶ OBERMANN, Heiko A. Simul gemitus et raptus: Luther und die Mystik. In: ASHEIM, Ivar (Hrsg.). *Kirche, Mystik, Heiligung und das Natürliche bei Luther: Vorträge des Dritten Internationalen Kongresses für Lutherforschung*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1967. p. 20-59.

³⁷ [dieses Verwobensein mit der Mystik läßt sich nicht als ein Aspekt der Theologie Luthers behandeln, wie das bei seinem Verhältnis zu bestimmten Tatsachen, Menschen oder Bewegungen möglich ist, (...) es ist vielmehr nur ein Stück und Bestandteil seiner Auffassung vom Evangelium überhaupt und durchdringt daher sein Verständnis des Glaubens, der Rechtfertigung, seine Hermeneutik, Ekklesiologie und Pneumatologie.] Tradução nossa. OBERMANN, 1967, p. 21.

A estas interpretações segue-se a proposta de Tuomo Mannermaa. Luterólogo finlandês, Mannermaa, em diálogo com a Igreja Ortodoxa russa, foi quem se dedicou intensamente a defender a compreensão de *unio mystica* Lutero. Mannermaa busca estabelecer uma intercessão entre a compreensão luterana de justificação e a ortodoxa de divinização.³⁸

Luís Henrique Dreher, pesquisador brasileiro, igualmente faz coro com os que defendem uma mística na teologia de Lutero. Para ele, esta se estende pelo protestantismo: “existe uma mística protestante no sentido de uma experiência religiosa de suma união da interioridade crente com o divino”.³⁹ Tal união mística não encontra outro ancoradouro senão a própria teologia de Lutero.

A consciência de “suma união” em Lutero⁴⁰, que aponta para o caráter místico de sua teologia, será enfatizada também por Reinhard Schwarz, que afirma:

No coração de sua [de Lutero] teologia a consciência de uma comunhão do crente com Cristo lhe era imprescindível. O desdobramento desta consciência de fé contém elementos que se encontram em grande afinidade com tradições místicas da Idade Média. [...] No contexto da teologia de Lutero se desenvolveu algo, que podemos chamar de sua mística, como extremamente singular.⁴¹

1.2 Lutero teve alguma experiência mística?

Como já mencionamos nos prolegômenos, a categoria de experiência é importante, mas pode levar-nos a “lugares pantanosos” teremos que ouvir as recomendações de McGinn:

Aqueles que definem mística em termos de certos tipos de experiência de Deus com frequência parecem esquecer que não pode haver acesso direto à experiência pelo historiador. Tal experiência não faz parte do registro histórico. A única coisa diretamente disponível para o historiador ou teólogo historiador é a evidência, principalmente de registros escritos.⁴²

³⁸ A pesquisa de Mannermaa será exposta no terceiro capítulo. Sua principal obra é: MANNERMAA, Tuomo. *Der im Glauben gegenwärtige Christus: Rechtfertigung und Vergottung. Zum ökumenischen Dialog.* Hannover: Lutherisches Verlagshaus, 1989.

³⁹ DREHER, Luís Henrique. A mística protestante em sua expressão alemã. In: TEIXEIRA, Faustino. *No limiar do mistério: mística e religião.* São Paulo: Paulinas, 2004. p. 207.

⁴⁰ Este tema será abordado com mais atenção no segundo capítulo.

⁴¹ [Im Herzstück seiner Theologie war ihm das Bewußtsein einer engsten Gemeinschaft des Glaubenden mit Christus unverzichtbar. Die Entfaltung dieses Glaubensbewußtseins enthält Elemente, die mit mystischen Traditionen des Mittelalters locker verwandt sind.[...] Im Kontext der Theologie Luthers hat sich das, was wir seine Mystik nennen können, als etwas höchst Eigentümliches herausgebildet.] Tradução nossa. SCHWARZ, 1984, p. 185.

⁴² MECGINN, 2012, p. 14

Certamente a experiência com Deus é o começo da mística. O próprio Lutero enxergava a mística de seu tempo como oriunda da experiência: “Assim, todo este sermão procede da teologia mística, que é sabedoria experiencial, e não a sabedoria doutrinária.”⁴³ Ela procede de uma experiência que foge de uma definição clara. A própria mística, como afirma Schaper, “inaugura um espaço de liberdade para a experiência religiosa. Neste espaço de liberdade é colocada em suspensão toda forma de controle que a institucionalidade pode vir a exercer sobre a experiência religiosa”.⁴⁴

Todavia, não temos acesso à experiência do místico. Temos acesso aos registros históricos, que podem ser os textos teológicos, as cartas. Registros que nos permitem fazer acepções da experiência, mas ainda assim, de forma bastante limitada.

Na história da vida de Lutero há diversas opiniões sobre o fato de ter tido uma experiência que possamos descrever como experiência mística. Todavia não há relato de êxtase, visão ou audição especiais.

No dia 2 de julho de 1505 Lutero se encontrava numa viagem de retorno para Mansfeld. Neste dia foi acometido por uma forte tempestade e um raio lhe jogou ao chão, ferindo-o na perna. Esta experiência o impactou de tal forma que decidiu abandonar o estudo do direito e ingressar no Mosteiro Agostiniano em Erfurt.

O período no mosteiro significou para Lutero o confronto com terríveis provações relacionadas ao medo do castigo de Deus, às ameaças do inferno e à imagem de Cristo com o juiz tirano. Todavia, foi também no mosteiro que, por meio de Staupitz, seu superior, foi conduzido ao Cristo solidário, que experimentou a nossa dor.⁴⁵ A vida no mosteiro o aproximou de textos místicos e da tradição da mística cristã.

A ordenação ao ministério eclesiástico e o posterior doutoramento, em 1512, o conduziram a uma relação muito próxima com as Escrituras. A partir de 1514, como professor e pregador em Wittenberg, Lutero estava constantemente meditando sobre as Escrituras para elaborar suas preleções e prédicas.⁴⁶ A meditação pode ser considerada uma das principais

⁴³ [Unde totus iste sermo procedit ex theologia mystica, quae est sapientia experimentalis et non doctrinalis.] tradução nossa. LUTHER *apud* MOLTSMANN, 1979, p. 46.

⁴⁴ SCHAPER, 2005, p. 10.

⁴⁵ BRECHT, Martin. *Martin Luther: Sein Weg zur Reformation. 1483-1521*. Stuttgart: Calwer Verlag, 1981. p. 85.

⁴⁶ SCHWARZ, 1984, p. 186.

características do caminho místico⁴⁷ e foi no mosteiro que Lutero encontrou-se com esta prática. Várias religiões apresentam definições e técnicas de meditação.⁴⁸

O que temos de mais sólido são os escritos de Lutero. Seus posicionamentos sobre textos místicos que leu e sobre os movimentos de cunho místico com os quais se confrontou. É a partir destes dados que teremos uma visão panorâmica do contexto no qual Lutero estava inserido.

1.3 O diálogo de Lutero com autores místicos

Staupitz, o orientador espiritual de Lutero, responsável por confortá-lo em suas provações, pode ser denominado como aquele que conduziu Lutero às fontes místicas.⁴⁹ Entre estas fontes encontramos a *Theologia deutsch*, que ele mesmo editou, prédicas de Tauler, Bernardo de Claraval e Agostinho.

As grandes obras de Agostinho *De Trinitate*, *De civitate Dei* e *Confessiones* foram estudadas por Lutero já em 1509.⁵⁰ Neste grande autor a compreensão da graça onipotente que resgata o pecador salvou-o de afogar-se nos seus temores. Durante sua vida ele afirmou sua gratidão a Agostinho por saber que este proclamava a justiça passiva.⁵¹

Confessiones e as prédicas de Agostinho foram de fundamental importância na interpretação bíblica de Lutero. Por isso encontramos a terminologia neoplatônica em suas primeiras preleções. Esquemas como superior e inferior, mundo eterno e terreno podem ser detectados. No entanto, quanto à antropologia de Lutero é singular e não tem relação com o dualismo neoplatônico.⁵²

O neoplatonismo serviu a Agostinho de fundamento para a interpretação da relação entre Deus e o mundo, para a negação da sexualidade e prática do ascetismo.⁵³ Conforme Hägglund, “a teologia de Agostinho é uma síntese de formas de pensamento cristãs e neoplatônicas, e o conceito básico que caracteriza sua teologia leva impressa a marca dessa síntese”.⁵⁴ Em sua obra sobre o Espírito Santo como fonte de vida, Moltmann detecta as

⁴⁷ GERLITZ, 1994, p. 534.

⁴⁸ Um estudo mais detalhado do tema pode ser encontrado em NICOL, Martin. *Meditation bei Luther*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1984.

⁴⁹ LAU, Franz. *Lutero*. São Leopoldo: Sinodal, 1974. p. 42.

⁵⁰ SCHWARZ, 1984, p. 189.

⁵¹ LAU, 1974, p. 44.

⁵² LAU, 1974, p. 44.

⁵³ TILLICH, 2000, p. 123.

⁵⁴ HÄGGLUND, Bengt. *História da teologia*. 7. Ed. Porto Alegre: Concórdia, 2003. p. 95.

consequências negativas deste relacionamento de Agostinho com o neoplatonismo para a mística cristã:

[...] Agostinho elevou a alma até Deus, porém depreciou o corpo e os sentidos, bem como a natureza e os demais seres vivos. Relacionou a experiência interior e direta, própria da alma, com a experiência de Deus, mas em contraposição conseguiu conectar apenas de modo indireto as experiências sensitivas do outro e do próprio eu, da natureza e do corpo, com a percepção de Deus. De acordo com Agostinho, o amor acidentado da alma a Deus leva imediatamente às paixões carnis da concupiscência pelas coisas inferiores, ‘embaixo’, quando na verdade leva primeiro à *tristia*, à tristeza paralisante, que depois com certeza recorrerá a satisfações compensatórias em tentativas de gerar a própria felicidade.

Das tradições que aderiram a Agostinho desenvolveu-se um dos fundamentos do individualismo ocidental, para o qual a dignidade de cada alma particular está acima da dignidade do corpo, os direitos da pessoa individual são mais importantes que os direitos comunitários, e a própria dignidade humana está acima da dignidade das demais criaturas da terra.⁵⁵

Na meditação das Escrituras Sagradas, Bernardo de Claraval é outro nome de grande importância. O ponto de partida da mística de Bernardo é individual. Ele parte da reflexão que o ser humano deve fazer a partir de si mesmo, de sua realidade. Para ele o ser humano é complexo e sua realidade é ambígua. Só na obediência à vontade de Deus há para o ser humano a possibilidade de *unio mystica*. Esta se realiza no amor.⁵⁶

Podemos observar uma mudança significativa do foco místico de Agostinho para Bernardo. Não chegamos a Deus pelo intelecto, somente pelo amor. A contemplação de Deus é, pois, alcançado pelo amor⁵⁷. Neste sentido, Bernardo distingue três níveis do amor. Num primeiro plano está o amor carnal, no qual o ser humano ama a si mesmo, por sua própria causa. No segundo nível está o ser humano que ama a Deus pelas suas necessidades. No terceiro nível, por meio de orações, leitura e contemplação, o ser humano chega a amar a Deus por si só. O último nível é entendido como uma dádiva.⁵⁸

Outro elemento imprescindível para Bernardo será a Bíblia. Na Bíblia se encontra a eterna Palavra do Pai. Atrás dos véus verbais está o Verbo eterno, o próprio Cristo. Por isso, quando Bernardo fala de sua experiência mística ele gosta de falar do encontro com a Palavra,

⁵⁵ MOLTSMANN, Jürgen. *A Fonte da Vida: O Espírito Santo e a teologia da vida*. São Paulo: Edições Loyola, 2002. p. 85.

⁵⁶ SCHELLENBERGER, 1984, p. 113.

⁵⁷ LOUTH, Andrew. *Mystik II: Kirchengeschichtlich*. In: MÜLLER, Gerhard. (Haupthrsg.) *Theologische Realenzyklopädie*. Band XXIII. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 1994. p. 564.

⁵⁸ BRÜSEKE; SELL, 2006, p. 41.

o logos.⁵⁹ De sua hermenêutica bíblica ganha destaque a interpretação que faz do Cântico dos Cânticos.

Para Tillich, Bernardo é responsável por ter “batizado” a mística e a desenvolvido enquanto mística cristã. Assim ele o afirma:

Muito embora, muita gente alegue, como os barthianos, que cristianismo e misticismo são duas coisas diferentes, que não se pode ser cristão e místico, e que os esforços para batizar o misticismo ao longo de tantos anos estão errados, a verdade é que Bernardo demonstrou a existência de um misticismo cristão baseado no amor. Somente nesse misticismo do amor é que pode haver misticismo cristão.⁶⁰

Segundo Martin Dreher, Bernardo “acentuou a humanidade de Jesus. Sua nova subjetividade descobriu a humildade e o esvaziamento de Jesus”.⁶¹ Este é o ponto em que ambos convergem: a ênfase em Cristo e na sua humildade.⁶² Lutero faz referência a Bernardo nas preleções sobre os salmos de 1513 a 1515, sobretudo as prédicas de Bernardo são citadas. Para Lutero, as prédicas de Bernardo sobrepujavam as de Agostinho visto que conduziam a Cristo e inflamavam o coração por ele.⁶³

Na confiança firme em Cristo somente e na negação das obras é que Lutero segue os místicos. É por isso que Tauler⁶⁴ figura em correspondências de Lutero, datadas de 1516 e

⁵⁹ SCHELLENBERGER, 1984, p. 117.

⁶⁰ TILlich, 2000, p. 180.

⁶¹ DREHER, Martin N. *A Igreja no Mundo Medieval*. 5. ed. São Leopoldo: Sinodal, 2005. V.2, p. 79.

⁶² BELL, 1993, p. 280.

⁶³ SCHWARZ, 1984, p. 189.

⁶⁴ A importância dos teólogos místicos Bernardo e Tauler na teologia de Lutero também é destacada pela comissão luterano-católica no documento “Do conflito à comunhão” [From Conflict to Communion] como um ponto importante de unidade. Conforme o documento: “Enquanto Lutero teve uma atitude predominantemente crítica em relação aos teólogos escolásticos, como um eremita agostiniano durante vinte anos, ele viveu, pensou, e fez teologia na tradição da teologia monástica. Um dos teólogos monásticos mais influentes foi Bernardo de Clairvaux, que Lutero muito apreciava. A forma como Lutero interpretava as Escrituras, como o lugar de encontro entre Deus e os seres humanos mostra claros paralelos com a interpretação das Escrituras de Bernardo. Lutero estava profundamente enraizado na tradição mística do final da Idade Média. Ele encontrou ajuda, e se sentiu compreendido, nos sermões em alemão de Tauler (cerca de 1361). Além disso, o próprio Lutero publicou o texto místico, *Theologia deutsch* (“Teologia alemã”, 1518), o qual tinha sido escrito por um autor desconhecido. Este texto tornou-se comum e bem conhecido através da publicação de Lutero.”

[While Luther had a predominantly critical attitude toward scholastic theologians, as an Augustinian hermit for twenty years, he lived, thought, and did theology in the tradition of monastic theology. One of the most influential monastic theologians was Bernard of Clairvaux, whom Luther highly appreciated. Luther’s way of interpreting Scripture as the place of encounter between God and human beings shows clear parallels with Bernard’s interpretation of Scripture. Luther was also deeply rooted in the mystical tradition of the late medieval period. He found help in, and felt understood by, the German sermons of John Tauler (d. 1361). In addition, Luther himself published the mystical text, *Theologia deutsch* (»German Theology,« 1518), which had been written by an unknown author. This text became widespread and well known through Luther’s publication of it.] tradução nossa. LUTHERAN-CATHOLIC Common Commemoration of the Reformation in 2017. *From Conflict to Communion*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt; Paderborn: Bonifatius, 2013. p. 42.

1517, como autoridade teológica incomparável.⁶⁵ Também a obra *Theologia deutsch* o fascinou, tanto que chegou a dar graças a Deus por encontrar tal escrito em língua alemã.⁶⁶ Esta obra é entendida por Lutero na linha da mística paulina, que revela como somos destinados à morte, quando por Cristo nova vida deve vir à luz.⁶⁷

Tauler era um discípulo do monge dominicano Eckhart que lecionou em Paris de 1302 a 1303 e de 1311 a 1313, sendo por isso conhecido como Mestre Eckhart.⁶⁸ Sua obra ficou relegada ao esquecimento até o séc. XIX, por força da bula papal *In Agro Dominico* de 1329, que condenou algumas de suas teses.⁶⁹

Ressalte-se ainda o estilo paradoxal das prédicas de Eckhart, que aspira ao aniquilamento da nossa autoconfiança, entregando-nos completamente a Deus. Importante é a *Gelassenheit*, o deixar-se, o entregar-se como instrumento do amor, abandonando o fazer, o ter e o saber. O importante é o ser que é descoberto no ápice da experiência mística. Ao final da trajetória encontram-se a base da alma, na qual está o próprio princípio fundador, Deus.⁷⁰

Em Johannes Tauler encontramos o responsável por transmitir parte da obra de Eckhart. Tauler, entretanto, concentrou-se mais nas conjecturas éticas do que nas filosóficas⁷¹. A importância de sua obra reside na orientação da vida espiritual que deve tornar a vontade de Deus vontade do ser humano.⁷²

A linguagem que Lutero adota em seus escritos de 1517 a 1521 estão embebidos de terminologia mística. Sobretudo da que vem de Tauler e da *Theologia deutsch*.⁷³ O que foi significativo para Lutero da mística alemã, encontramos na seguinte caracterização de Lau:

O caminho das obras não leva a Deus, mas à vaidade e à presunção e com isso para o mais longe de Deus quanto possível, que a humildade e a humilhação, o tornar-se

⁶⁵ BRECHT, 1981, p. 139.

⁶⁶ BRECHT, 1981, p. 141.

⁶⁷ SCHWARZ, 1984, p. 191.

⁶⁸ Brüseke e Sell oferecem uma síntese dos temas mais importantes que permeiam as teses do Mestre: “a) o homem tem que se livrar de si mesmo (*seiner selbst ledig werden*) e se distanciar de todas as coisas para conseguir ouvir a palavra oculta na sua alma; b) este motivo, então visa a direção da importância do silêncio (*stillsesse, stilleswigen, mhd*), pois somente ele possibilita ouvir; c) o homem vai ouvir, em silêncio e livre de si e das coisas, o quê? Ele vai ouvir a palavra, pois, Deus mesmo é uma palavra, uma palavra não falada (*Got ist ein wort, ein ungesprochen wort; mhd*); Silêncio não significa somente não falar, ficar em silêncio no estado de libertação de si e das coisas, significa também ser vazio (*leer sîn, mhd*); o vazio atrai Deus, ele não tem como resistir ele tem que preencher o vazio do coração do homem.” BRÜSEKE; SELL, 2006, p. 48.

⁶⁹ LOUTH, 1994, p. 567.

⁷⁰ LOUTH, 1994, p. 567.

⁷¹ LOUTH, 1994, p. 568.

⁷² BRÜSEKE; SELL, 2006, p. 49.

⁷³ Winfried Zeller apresenta as nuances do tema. ZELLER, Winfried. Luthertum und Mystik. In: RELLER, Horst; SEITZ, Manfred (Hrsg). *Herausforderung: Religiöse Erfahrung. Vom Verhältnis evangelischer Frömmigkeit zu Meditation und Mystik*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1980. p. 100-104.

bem pequeno perante Deus, reconhecendo que somente a Deus cabe a honra, a experiência de Deus até as torturas do inferno é que em verdade leva ao céu – isso é pensamento místico que ajudou a cunhar a Lutero, se lhe tornou próprio e lhe prestou auxílio em seu novo nascimento.⁷⁴

Sobremodo importante é a concepção de fé que Lutero adotou da mística de Tauler. Não se trata de uma ação do ser humano, mas de uma obra de Deus. Ressalta-se a passividade da fé. “Lutero encontrou sua nova definição revolucionária da fé como *vita passiva* ao ocupar-se com uma certa forma da mística que aprendera a conhecer e apreciar por meio das prédicas de Tauler”, conforme Bayer⁷⁵.

Henri Strohl relaciona, igualmente, o termo *cedere* usado por Lutero para caracterizar a fé, com a influência recebida da mística de Tauler.⁷⁶ Há, portanto, na fé a dimensão da entrega, do ceder, de ser alcançado por Deus. Em suma, a fé “consiste no abandono confiante a Deus, na obediência plena, no **cedere Deo** (ceder a pressão de Deus) de que Lutero tanto gostava de falar”.⁷⁷

Estes textos místicos tiveram grande influência na Idade Média, tendo sido lidos também por outros reformadores. A recepção destes textos foi feita de forma diferente pelos chamados entusiastas em comparação com Lutero. Isto se refere principalmente à concepção pneumatológica dos autores.

1.4 O debate com os entusiastas

Conforme Fischer, entusiasta é aquela pessoa que “perde o contato com Deus, (...) isto é, uma pessoa que passa por cima da realidade e por cima dos seus próximos”.⁷⁸ Por isso, não seria possível identificar “entusiasta” com “pentecostal”, conceito que se aplicaria melhor ao de “espiritualista”.

Mais adiante, ele descreve o entusiasmo como “uma possibilidade de viver, de pensar, de se comportar e agir, que existe em todos os tempos e para todas as pessoas”. Em última análise, entusiasmo seria uma “distorção da vida, distorção esta cuja consequência

⁷⁴ LAU, 1974, p. 43.

⁷⁵ BAYER, Oswald. *A teologia de Martin Lutero: uma atualização*. São Leopoldo: Sinodal, 2007. p. 32.

⁷⁶ STROHL, Henri. *O Pensamento da Reforma*. São Paulo: Aste, 1963. p. 37.

⁷⁷ Grifos do autor. STROHL, 1963, p. 40.

⁷⁸ FISCHER, Joachim. O homem – um entusiasta? A atualidade do tema Lutero e os entusiastas. In: DREHER, Martin N. (org.). *Reflexões em torno de Lutero*. São Leopoldo: Faculdade de Teologia, 1981. p. 52.

última é a destruição da vida”.⁷⁹ Esta distorção, portanto, está presente também em cada um de nós.

Para a nossa temática, não interessa tanto a natureza do “entusiasmo” em si, mas principalmente as afirmações decorrentes deste entusiasmo acerca do Espírito Santo. Essas afirmações combatidas por Lutero darão o contorno do desenvolvimento de sua pneumatologia.

Nesta análise, destacam-se dois personagens importantes no embate com Lutero: André Karlstadt e Tomas Müntzer.

1.4.1 André Bodenstein Karlstadt (1480-1541)

Karlstadt era um colega de Lutero na Universidade de Wittenberg, reconhecido professor catedrático, dono de vários títulos. Estava junto de Lutero no Debate de Leipzig, que teve início em julho de 1519 e foi significativo para a teologia de Lutero, por ter declarado publicamente que em questões de fé a Escritura é a única autoridade.⁸⁰

Em 1520, Karlstadt publicou um panfleto sobre “*Gelassenheit*”, termo que pode ser traduzido como “entrega”. Este conceito era central na mística de Meister Eckhart e de seu discípulo Tauler. O contato com a mística alemã provavelmente influenciou Karlstadt em sua ênfase na regeneração e na palavra interior.⁸¹

Esta ênfase na renovação interior da pessoa, muito mais centrada na regeneração do que na justificação, levou a um conflito potencial entre a teologia de Lutero e a de Karlstadt. Este conflito tornou-se real nas iniciativas revoltas tomadas por Karlstadt para implantar a Reforma.⁸²

Enquanto Lutero estava em Wartburg, por causa de sua perseguição, Karlstadt tomava inúmeras iniciativas para impor a Reforma na cidade. Em março de 1522, quando Lutero voltava do Castelo de Wartburg para Wittenberg, suas pregações dirigiram-se contra a postura de Karlstadt que fazia uso de violência e transformava a mensagem bíblica em lei.⁸³

À parte de todos os eventos que acirraram o embate entre Lutero e Karlstadt, é importante destacar que o centro da controvérsia era a compreensão teológica de cada um.

⁷⁹ FISCHER, 1981, p. 57.

⁸⁰ LINDBERG, 2001, p. 109.

⁸¹ LINDBERG, 2001, p. 120.

⁸² LINDBERG, 2001, p. 120.

⁸³ LINDBERG, 2001, p. 133.

Neste sentido, a compreensão do testemunho interno do Espírito Santo tinha extremo destaque para a teologia da renovação de Karlstadt.⁸⁴

Isto não quer dizer que ele não concebia as duas formas de Deus agir. O problema reside no fato de não querer aceitar a sequência: palavra externa antes da interna.⁸⁵ Todo o peso é posto na experiência humana, na subjetividade, de modo que, pode se receber o Espírito sem mediação, diretamente de Deus.

Acerca disso, Lutero afirma em seu escrito: “Wider die himmlischen Propheten, von den Bildern und Sakrament. 1525.” [Contra os profetas celestiais, acerca das imagens e sacramento (1525)]:

(...) Rm. 10: “A fé vem pela prédica”. Este Evangelho é inimigo do diabo e ele não irá suportá-lo. De modo que, por não tê-lo detido por violência nem pela espada, ele se empenha agora com astúcia (como sempre o fez) e com falsos profetas. Por isso, leitor cristão, te peço, atenta para o seguinte: eu quero, se assim Deus o permitir, descobrir o diabo nestes profetas, para que possas apanhá-lo. Isto que escrevo redunde, pois, para o teu bem e não para o meu. A questão é a seguinte:

Tendo Deus manifestado seu santo Evangelho, ele age conosco de dois modos: de modo externo, por um lado, e de modo interno por outro lado. Externamente ele age conosco através da palavra falada do Evangelho e através do sinal concreto, ou seja, Batismo e Sacramento [Eucaristia]. Interiormente ele age conosco através do Espírito Santo, da fé com outros dons. Entretanto, isto tudo de tal forma, seguindo a ordem de que as partes externas devem preceder as internas, que as sucedem e vem por meio delas. De tal modo ele assim o decidiu, que a nenhuma pessoa dá a parte interna senão por meio das externas. Pois, a ninguém ele quer dar o Espírito ou a fé sem a palavra e o sinal externos.⁸⁶

Destaca-se a insistência de Lutero em salvaguardar o elemento externo no modo de ação divina. Para ele, o Espírito não tem medo da matéria. Pelo contrário, é por meio de elementos concretos da vida que ele revela o Evangelho. Esta insistência transparece também em outros escritos, como no “prefácio à edição wittenberguense das suas obras em língua

⁸⁴ LINDBERG, 2001, 168.

⁸⁵ BRANDT, 1985, p. 25.

⁸⁶ [(...) Röm. 10.: ‚Der glaube kompt durch die predigt‘. Diesem Euangelio ist der teuffel feynd und wills nicht leyden, Und weil er bisher nichts dawider vermöcht hat mit gewalt noch schwerd, greyfft ers nu an mit list (wie er allezeyt gthan hat) und mit falschen propheten. Und bitte dich, Christlicher leser, wöllest drauff sehen, Ich will dyr ob Gott will, Es geschicht doch dyr und nicht myr zu gut, was ich schreybe, Und die sache gehet also zu:

So nu Gott seyn heiliges Euangelion hat auslassen gehen, handelt er mit uns auff zweyerley weyse. Eyn mal eusserlich, das ander mal ynnerlich. Eusserlich handelt er mit uns durchs mündliche wort des Euangelij und durch leypliche zeychen, alls do ist Tauffe und Sacrament. Ynnerlich handelt er mit und durch den heyligen geyst und glauben sampt andern gaben. Aber das alles, der massen und der ordnung, das die eusserlichen stucke sollen und müssen vorgehen. Und die ynnerlichen hernach und durch die eusserlichen komen, also das ers beschlossen hat keinem menschen die ynnerlichen stuck zu geben on durch die eusserlichen stucke. Denn er will niemant den geyst noch geben on das eusserliche wort und zeychen,] tradução nossa. LUTHER, Martin. *Wider die himmlischen Propheten, von Bildern und Sakrament*. In: BÖHLAU, Hermann (Hrsg.). *D. Martin LUTHERs Werke: kritische Gesamtausgabe*. Weimer, 1908. 18 Band. p. 136. [Abreviado WA 18, 136]

alemã”, supracitado. Como afirma Fischer, “Lutero insiste nisso para não entregar o Evangelho à arbitrariedade subjetiva do homem”.⁸⁷ Essa preocupação será fundamental para a compreensão sobre mística em Lutero.

O Evangelho entregue à “arbitrariedade subjetiva” humana significa a entrega ao “entusiasmo” que, querendo a renovação, conduz à separação de uma elite eleita que passa por cima das pessoas fracas e divide a humanidade em fiéis e ateus, propagando o ódio e a violência⁸⁸. Esta será a marca dos poucos anos de atuação de Müntzer.

1.4.2 Tomas Müntzer (1489-1525)

Em Müntzer, temos o responsável, muito mais do que Karlstadt, de levar às últimas consequências, a concepção de revelação direta do Espírito Santo. Müntzer provavelmente conheceu os reformadores de Wittenberg por volta de 1517-18, tendo se aprofundado nos estudos do místico Tauler por volta de 1519, principalmente por influência de Karlstadt.⁸⁹

Esta influência da mística, levou-o a enfatizar o ouvir humano voltado para o interior. Müntzer enfatizou este “ouvir” de tal forma que a palavra viva de Deus deveria ser ouvida de sua própria boca, não por livros, nem mesmo pelas Escrituras Sagradas.⁹⁰ Para ele, a Bíblia está aí para separar os escolhidos dos ateus, pois nela se expressa a pureza da lei.⁹¹

Em 1521, Müntzer fugiu para Praga por ter inflamado revoltas no seio da cidade de Zwickau. Em Praga, ocorre a ruptura decisiva de Müntzer com a teologia de Lutero. Em seu Manifesto de Praga, ele afirma: “(...) Pois quem quer que não sinta o espírito de Cristo dentro de si, ou não esteja bem certo de possuí-lo, não é um membro de Cristo, mas do diabo”.⁹²

A fé de Müntzer estava, pois, baseada estritamente na experiência. Para ele, a fé escriturística é morta e adora a um Deus mudo. Revela-se novamente a ênfase na interioridade e a negação da matéria. Para ele, os cristãos inspirados deveriam expurgar o mal com o uso de armas, o que começou a tomar formas concretas em março de 1524, com a destruição da pequena capela de Mallerbach, por uma liga militar secreta liderada por Müntzer.⁹³ Revelava-se assim, mais e mais, a violência da concepção de Müntzer.

⁸⁷ FISCHER, 1981, p. 68.

⁸⁸ FISCHER, 1981, p. 69.

⁸⁹ LINDBERG, 2001, p. 178.

⁹⁰ LINDBERG, 2001, p. 179.

⁹¹ FISCHER, Joachim. Lutero e Müntzer. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, ano 29, n.1, p. 07-15, 1989. p. 11.

⁹² MÜNTZER *apud* LINDBERG, 2001, p. 183.

⁹³ LINDBERG, 2001, p. 185.

Contra esta postura, Lutero posicionou-se enfaticamente numa “Carta aos Príncipes da Saxônia sobre o Espírito Revoltoso”, datada de meados de julho de 1524:

Se, porém, alegam (como, aliás, costumam fazer com belos discursos) que o Espírito os estaria constringendo a pôr isso em prática e usar a violência, eu respondo o seguinte: Primeiro, deve ser um espírito mau, que não pode provar seus argumentos a não ser com demolição de igrejas e conventos e cremação de santos. Isso é coisa que só os piores patifes do mundo poderiam fazer.⁹⁴

Para Lutero, esta compreensão do Espírito, fixada na interioridade, na subjetividade, compreensão que nega a materialidade, conduz a uma teologia meritória, baseada em obras próprias:

Nós conhecemos este espírito da mentira e suas intenções: ele quer invalidar as Escrituras e a palavra oral de Deus, extinguir os sacramentos do Batismo e da Santa Ceia. Quer levar-nos a um espírito no qual devemos tentar a Deus com obras próprias e livre vontade, e assumir suas obras, estabelecendo-lhe oportunidade, lugar e medida para agir conosco.⁹⁵

Note-se o destaque dado novamente às Escrituras e aos sacramentos. Lutero insiste nestes marcos por querer evitar uma racionalização da fé no Espírito. Por meio destes elementos, ele quer evitar a ênfase nas “obras próprias” e salvaguardar a graça de Deus atuante no Espírito.

Isto evidentemente não significa que o Espírito Santo esteja submisso às Escrituras. O Espírito Santo é Deus, não se pode aprisioná-lo, ele é livre. Para Lutero, “a fé provém da mensagem ouvida, mas ela não vem a todos que a escutam, mas apenas àqueles para os quais Deus o quer. Pois o espírito sopra onde ele quer, não onde nós o queremos”.⁹⁶

O lócus da atuação livre do Espírito era, para Lutero, principalmente a oração. Todavia, também aqui, trata-se da oração ligada à palavra de Deus. Conforme Wachholz, “nesse campo não se trata de novas revelações. O reformador de Wittenberg sempre de novo reiterava que, antes de orar, a pessoa deveria meditar sobre a palavra de Deus, o Pai-Nosso etc. Logo, a oração não pode estar desconexa da Palavra”.⁹⁷

A seguir nos dedicaremos a perscrutar os critérios teológicos de Lutero em sua relação com a mística com a qual entrou em contato. Por meio deste processo, poderemos

⁹⁴ LUTERO, Martinho. Carta aos Príncipes da Saxônia sobre o Espírito Revoltoso. In: LUTERO, Martinho. *Obras Selecionadas*. Ética: Fundamentos da Ética Política – Governo – Guerra dos Camponeses – Guerra contra os Turcos – Paz Social. São Leopoldo: Sinodal, Porto Alegre: Concórdia, 1995a. 6 v., p. 290.

⁹⁵ LUTERO, 1995a, p. 294

⁹⁶ LUTERO *apud* BRANDT, 1985, p. 28.

⁹⁷ WACHHOLZ, Wilhelm. *História e teologia da Reforma*: Introdução. São Leopoldo: Sinodal, 2010. p. 130.

vislumbrar a mística na qual a própria teologia de Lutero está embebida. Afinal, como afirma Tillich, “o místico constitui o coração de todas as religiões. Uma religião que não possa dizer: ‘o próprio Deus está presente’, converte-se num sistema de regras morais ou doutrinárias, que não são religiosas, mesmo que derivem de fontes originalmente revelatórias”.⁹⁸

⁹⁸ TILLICH, Paul. *Teologia Sistemática*: Três volumes em um. 5.ed. São Leopoldo: Sinodal, 2005. p. 375.

2 MÍSTICA EM LUTERO: CRÍTICA AO ENTUSIASMO E ASPECTOS MÍSTICOS EM SUA TEOLOGIA

Neste capítulo analisaremos a crítica que Lutero faz à mística especulativa que influenciou o movimento entusiasta. Podemos observar que a influência do neoplatonismo está no centro do debate. Lutero afasta-se da mística especulativa, respectivamente do movimento entusiasta, porque sua mística tem outro caráter.

Isto nos leva ao segundo ponto abordado neste capítulo: a mística presente na teologia de Lutero. Observamos que em Lutero existe a consciência da presença de Cristo, nos termos elaborados pelo pesquisador McGinn.⁹⁹ Neste capítulo daremos atenção a essa “consciência da presença”.

Não poderemos proceder tal análise em todo o corpo teológico de Lutero. Por isso, faremos alguns recortes a fim de evidenciar os contornos místicos de sua teologia. Analisaremos em primeiro lugar centralidade de Cristo na mística de Lutero, a seguir, enfocaremos o tema da presença de Cristo e de sua presentificação por obra do Espírito.¹⁰⁰

2.1 Critérios no embate de Lutero com os entusiastas

A grande questão que emerge do debate de Lutero com os entusiastas é, provavelmente, a mesma que o faz discordar de Zwínglio em relação à concepção eucarística: trata-se da relação de transcendência com imanência. Wachholz aponta para esta relação problemática como raiz de grande parte das divergências entre os reformadores: “essas divergências decorreram não raramente de um duplo perigo: 1) alargar em demasia o abismo entre o mundo e Deus ou 2) reduzir essa relação a ponto de confundi-la”.¹⁰¹

Esta confusão deve-se em grande medida à influência do neoplatonismo na mística cristã, influência presente também nos autores místicos lidos pelos entusiastas, bem como por Lutero. Esta é a influência combatida por Lutero, é o que ele não pode aceitar da mística de Tauler: da ênfase na revelação interior do Espírito sem mediação da Palavra externa.

⁹⁹ MCGINN, 2012, p. 19. Cf. Trabalhado nos prolegômenos desta dissertação.

¹⁰⁰ A pneumatologia é um tema importante na teologia de Lutero, mas tem recebido pouco destaque nas pesquisas. WACHHOLZ, Wilhelm. O progresso do Espírito: O céu como alvo e o inferno como consequência. O paradigma trinitário em Agostinho, Fiore, Comte e Hegel no diálogo com o pensamento de Lutero. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, ano 47, n. 2, p. 05-26, 2007. p. 20.

¹⁰¹ WACHHOLZ, 2010, p. 170.

2.1.1 Neoplatonismo: na filosofia e na história da mística cristã

A contribuição de Platão (428-384 a. C.) será essencial para a mística no âmbito da filosofia grega e na articulação posterior da mística cristã. A doutrina das ideias está no centro de seu pensamento. A ideia se sobrepõe ao fatural, está para além das coisas reais. Ela é algo misterioso, que se distingue do material.

Para Vaz, Platão pode ser considerado a fonte primeira da mística especulativa. Segundo o autor, “os temas e conceitos platônicos irão constituir um como que organismo teórico que será animado por correntes sucessivas de vida mística na antiguidade grega e no Cristianismo dos primeiros séculos. A mística especulativa será, pois, fundamentalmente uma mística platônica”.¹⁰²

Outra contribuição importante de Platão para a mística é a descrição que faz de Eros no livro Banquete. Neste livro Platão coloca na boca de Sócrates, seu mestre, os pensamentos que tem sobre o deus do amor. Este é para Platão um paradigma do verdadeiro filósofo. Eros é um semi-deus, que se movimenta no espaço entre deuses e humanos. Ele ama a sabedoria, mas não consegue possuí-la, só participa fugazmente dos conhecimentos superiores.

O que é essencial para a filosofia mística deste livro é o caminho que o pensador deve percorrer para alcançar o objetivo do amor, que é ver miraculosamente o Belo.¹⁰³ O início do caminho é o amor pela beleza corporal. Seguem-se vários níveis de conhecimento até atingir o auge, que é a contemplação do Belo puro. Platão o descreve da seguinte forma:

Quando então alguém, subindo a partir do que aqui é belo, através do correto amor aos jovens, começa a contemplar aquele belo, quase que estaria atingindo o ponto final. Eis, com efeito, em que consiste o proceder corretamente nos caminhos do amor ou por outro lado se deixar conduzir: em começar do que aqui é belo e, em vista daquele belo, subir sempre, como que servindo-se de degraus, de um só para dois e de dois para todos os belos corpos, e dos belos corpos para os belos ofícios, e dos ofícios para as belas ciências até que das ciências acabe naquela ciência que, que de nada mais é senão daquele próprio belo, e conheça enfim o que em si é belo.¹⁰⁴

Brüseke e Sell, em sua análise da mística presente no Banquete, reiteram que “a experiência contemplativa do Belo levanta o pensador para um lugar do saber radicalmente

¹⁰² VAZ, 1992, p. 503.

¹⁰³ Agostinho refere-se a estas categorias em suas confissões. A influência neoplatônica é inegável: “Instigado por estes escritos [platônicos] a retornar a mim mesmo, entrei no íntimo do meu coração [...] com os olhos da alma, acima destes meus olhos e acima de minha própria inteligência, vi uma luz imutável. [...] quem conhece a verdade conhece esta luz, e quem a conhece conhece a eternidade. O amor a conhece.” AGOSTINHO. *Confissões*. São Paulo: Paulinas, 1984. p. 175.

¹⁰⁴ PLATÃO. *Diálogos*: O banquete, Fédon, Sofista, Político. São Paulo: Abril, 1972. p. 48.

incomum”.¹⁰⁵ Torna-se, pois, clara a distinção antropológica de Platão. Os degraus a serem percorridos têm por objetivo elevar a alma para a contemplação do belo. O corpo é apenas um pobre invólucro da alma.

O pano de fundo desta antropologia é a doutrina de que a alma, que antes participava do mundo essencial (o mundo das “ideias”), cai e degrada-se num corpo físico, e necessita libertar-se deste corpo. O processo de libertação é o acima descrito. Trata-se de um processo vagaroso, um caminho ascendente.¹⁰⁶ Esta é a antropologia da mística especulativa.

De Aristóteles será importante a distinção apresentada no Livro VI de sua Metafísica entre as três faculdades humanas fundamentais: *theoria*, *práxis* e *poiesis*. Esta distinção fará parte do itinerário teológico ocidental, sendo que, *práxis* designa fazer algo sem um resultado objetivo, *poiesis* visa um resultado objetivo e *theoria* é a pura receptividade, a passividade do observador.¹⁰⁷

Da distinção aristotélica interessa-nos a compreensão de *theoria*. Esta, segundo Westhelle, tem o significado de “contemplação, observação, olhar, especulação, examinar, ver, o que também implica, portanto, lazer, receptividade passiva”.¹⁰⁸ Esta faculdade será importantíssima para a mística cristã, sendo denominada nas regras da mística medieval de *contemplatio*.

A origem do neoplatonismo remonta a Plotino (204-270 d.C). Ele é responsável pela interpretação mística de Platão. Nele encontramos a matriz teórica e linguística do neoplatonismo. Este, por sua vez, representava, nas palavras de Tillich, uma “filosofia religiosa”. O neoplatonismo reuniu ideias platônicas, aristotélicas e estóicas num só sistema, que, ao mesmo tempo, era filosófico e religioso.¹⁰⁹

Plotino distingue entre três níveis da união: a alma, o espírito e o próprio Uno. O início da jornada rumo ao Uno é o pensamento que, num primeiro momento faz o pensador voltar-se para si mesmo. Ao mesmo tempo, o ato de pensar o eleva, pois distancia o pensador do mundo sensitivo.

A abstração é, na mesma linha de Platão, um movimento de catarse, de libertação das impurezas do mundo. Este movimento liberta a alma em direção ao espírito, de modo a

¹⁰⁵ BRÜSEKE; SELL, 2006, p. 38.

¹⁰⁶ TILLICH, Paul. *História do Pensamento Cristão*. 2 ed. São Paulo: ASTE, 2000. p. 29.

¹⁰⁷ WESTHELLE, Vítor. *O Deus escandaloso: o uso e abuso da cruz*. São Leopoldo: Sinodal/EST. 2008. p. 134

¹⁰⁸ WESTHELLE, 2008, p. 140.

¹⁰⁹ TILLICH, 2000, p. 68.

possibilitar-lhe a experiência da transcendência. O espírito, na compreensão de Plotino, faz parte da alma e ao mesmo tempo a transcende. O espírito é o primeiro que se distingue do Uno, o primeiro que faz parte da multiplicidade e, portanto, o que está mais próximo do Uno. O espírito é a reflexão do Uno e, por meio dele a alma tem a possibilidade de contatar o Uno e de unir-se a ele.¹¹⁰

O Uno, que representa o bem máximo, é na visão de Plotino, Deus. Formulações paradoxais são as preferidas de Plotino para descrever o Uno. Por meio da dialética negativa ele chega à radical constatação: o Uno é o Nada. Todavia, não pode ser caracterizado como alteridade, porque isso restringiria o Uno. Ele é ao mesmo tempo o todo do tudo.¹¹¹

A influência do neoplatonismo na mística cristã pode ser acompanhada desde Orígenes. Em sua compreensão a contemplação é divinizante, na medida em que a pessoa que contempla retorna ao estágio em que contemplava o Pai por meio do *logos*. A vida mística significa, portanto, o retorno à condição primitiva de contemplação divinizante.¹¹²

Aqui encontramos o elo patente que liga Orígenes a antropologia neoplatônica. Não há nele a concepção de ressurreição do corpo. Todas as pessoas serão reconduzidas ao estado puramente espiritual. No fim tudo que é material cessará.¹¹³

Esta influência pode ser percebida também na hermenêutica desenvolvida por Orígenes que entendeu a antítese entre letra e espírito, encontrada na teologia paulina, de forma neoplatônica. O sensorial teria que ser superado pelo inteligível. Desta forma, iniciava o método alegórico na interpretação das Escrituras.¹¹⁴ Esta influência acompanhará a história do monaquismo, passando por vários pensadores.

Ressalte-se a importância de Agostinho nessa síntese.¹¹⁵ Nele tem-se o responsável por fixar a mística especulativa no Ocidente. Segundo Vaz,

Quanto à mística latina ocidental, ela reconhece como seu mestre indiscutível Santo Agostinho (sécs. IV-V), não obstante as dúvidas sobre a ocorrência, ao longo da sua vida espiritual, de uma experiência mística de caráter pessoal. Santo Agostinho deu

¹¹⁰ BRÜSEKE; Franz Josef; SELL, Carlos Eduardo. *Mística e sociedade*. Itajaí: Universidade do Vale do Itajaí; São Paulo: Paulinas, 2006. p. 38.

¹¹¹ BRÜSEKE; SELL, 2006, p. 39.

¹¹² LOUTH, 1994, p. 553.

¹¹³ HÄGGLUND, Bengt. *História da teologia*. 7. Ed. Porto Alegre: Concórdia, 2003. p. 56.

¹¹⁴ EBELING, Gerhard. *O pensamento de Lutero: Uma introdução*. São Leopoldo: Sinodal, 1988. p. 80.

¹¹⁵ Confira item 1.3 sobre o diálogo de Lutero com autores místicos.

em suma, uma expressão latina e genuinamente cristã à estrutura conceptual da contemplação platônica.¹¹⁶

Nas águas caudalosas da mística monacal fluirão outras correntes, sendo que a corrente de Dionísio Areopagita¹¹⁷ pode ser considerada uma das mais fortes do séc. VI. Sua teologia mística significou um abrandamento do elemento racional contido na teologia. Dreher destaca que:

Sua reprodução do conceito platônico dos “degraus” a serem percorridos no caminho da perfeição teve importante papel na espiritualidade ocidental. Seus conceitos de purificação, da iluminação e da união descrevem o caminho percorrido pela alma e foram utilizados ainda no séc. XVI por Tereza de Ávila e por São João da Cruz, bem como mais tarde pelo pietismo.¹¹⁸

Cabe-nos elucidar a distinção feita por Dionísio na via mística. Esta aparece em seu escrito sobre as Hierarquias, no qual o Areopagita parte da estrutura eclesiástica composta por diáconos, sacerdotes bispos, com as respectivas funções: purificar, iluminar, santificar, para estruturar sua teologia mística.

Três são, pois, as vias percorridas pela alma: a purgativa prepara para o conhecimento de Deus; a iluminativa comunica este conhecimento e a da santificação o faz expandir inteiramente na alma.¹¹⁹ A obra do Areopagita foi transmitida em grande parte pelas universidades, não sendo difundida pelos mosteiros.

2.1.2 A crítica de Lutero ao neoplatonismo

Há neste modelo filosófico-religioso uma clara negação da materialidade, da imanência. Esta negação conduziu os entusiastas a recusarem com veemência a mediação da ação do Espírito pelas Escrituras e sacramentos. Segundo Lindberg, “aqueles reformadores que enfatizavam a transcendência de Deus a ponto de negar que o finito seja capaz do infinito deram início ao processo que conduziu à completa exclusão do sagrado por parte do mundo moderno”.¹²⁰

A análise deste tema permite-nos constatar clara distinção entre o pensamento de Lutero e o movimento entusiasta no que se refere à compreensão do Espírito Santo. Neste

¹¹⁶ LIMA VAZ, 1994, p. 506.

¹¹⁷ Trata-se de um autor do qual não conhecemos o verdadeiro nome. A primeira menção que temos do seu nome data de 523-533. CAVALCANTE, 2007, p. 293.

¹¹⁸ DREHER, Martin. *A Igreja no mundo medieval*. São Leopoldo: Sinodal, 1994. p. 32.

¹¹⁹ CAVALCANTE, 2007, p. 296.

¹²⁰ LINDBERG, 2001, p. 233.

ponto reside igualmente a grande divergência de Lutero em relação à mística especulativa que andava, do mesmo modo, de braços dados com o neoplatonismo, tanto que ele chega a afirmar: “quanto à teologia mística, à qual alguns dos mais ignorantes pseudoteólogos concedem tanta importância, também é muito perniciosa, pois é mais **platonizante** que cristianizante.”¹²¹

Para Lutero, a criação servia ao Criador. Ele jamais negou a materialidade, a importância da criação para a comunicação do Evangelho. Esta avaliação positiva de Lutero em relação à materialidade também explica em grande medida o seu apreço pela música, pela arte iconográfica.¹²²

Para Lutero a alma e o corpo formam uma unidade inextricável. Ao se referir à beatitude que procede da presença de Deus, Lutero entende que esta beatitude abrange tanto a alma quanto o corpo. Lutero não poderia desenvolver uma mística especulativa na mesma direção de Agostinho, pois sua antropologia não é dualista. A antropologia de Lutero corresponde a sua doutrina da justificação. Ele introduz uma concepção integral do ser humano (*totus homo*), que o distingue da antropologia neoplatônica.¹²³

Não há, para Lutero, parte superior ou inferior no ser humano. Corpo e alma encontram-se na mesma situação. O ser humano por inteiro foi corrompido pelo pecado original. Esta corrupção exerce sua influência durante toda a vida da pessoa, sendo que, aqueles poderes considerados superiores da alma são os mais afetados pelo pecado.¹²⁴

Lutero protagonizou uma visão integral, holística, da realidade humana.¹²⁵ Esta certamente está alicerçada nas próprias Escrituras. A partir desta antropologia, podemos falar com Moltmann de uma mística de corpo e alma. Trata-se de uma mística que abarca o ser humano integralmente.

¹²¹ LUTERO, Martinho. Do Cativo Babilônico da Igreja: Um Prelúdio de Martinho Lutero. In: LUTERO, Martinho. *Obras Selecionadas*. O Programa da Reforma: Escritos de 1520. 2. ed. São Leopoldo: Sinodal, Porto Alegre: Concórdia, 2000a. v. 2, p. 253-275, à p. 412. Grifo nosso.

¹²² LINDBERG, 2001, p. 233.

¹²³ HÄGGLUND, 2003, p. 195.

¹²⁴ HÄGGLUND, 2003, p. 195.

¹²⁵ Já em 1519, no comentário à Epístola aos Gálatas, Lutero afirma: “ Eu, em minha ousadia, justamente não separo carne, alma e espírito. Porque a carne não deseja, senão pela alma e espírito, por meio dos quais vive. Antes entendo o espírito e a carne, e a própria alma, como sendo o ser humano todo ” [ego mea temeritate carnem, animam, spiritum prorsus non separo. Nom enim caro concupiscit nisi per animam et spiritum, quo vivit, sed spiritum et carnem intelligo totum hominem, maxime ipsam animam] tradução nossa. LUTHER, Martin. In: *epistolam Pauli ad Galatas M. Lutheri commentarius*. 1519. In: BÖHLAU, Hermann. *D. Martin LUTHERs Werke: kritische Gesamtausgabe*. 2 Band. Weimer, 1884. p. 585. [Abreviado WA. 2, 585.]

Em tal mística não pode haver opressão do corpo. Nela há a transfiguração do corpo “pelas forças da ressurreição”. É a mística da vida, que transfigura e aprofunda a vida. Concordamos, pois, com Moltmann:

A experiência de Deus não reduz as experiências da vida, mas as aprofunda, pois desperta o sim incondicional à vida. Quanto mais amo a Deus, tanto mais gosto de existir. Quanto mais direta e integralmente existo, tanto mais sinto o Deus vivo, a fonte inesgotável da vida e a vitalidade eterna¹²⁶.

Qual seria a resposta para a valoração da matéria por parte de Lutero? Não há outra senão o próprio Cristo, Verbo eterno de Deus e nascido de Maria: encarnado.

2.2 Aspectos místicos na teologia de Lutero: Cristo, o centro.

A centralidade de Cristo é justamente o que Lutero aprecia nos textos místicos com os quais se deparou. Esta é, para ele, a essência dos escritos¹²⁷. Em uma carta datada de 1518, destinada a Staupitz, Lutero revela que considera estes escritos válidos, pois neles reconheceu que “... o ser humano não deve confiar em outra coisa senão em Jesus Cristo, nem em suas orações, méritos ou obras. Pois não é pelo nosso esforço que somos salvos, mas pela misericórdia de Deus”.¹²⁸

Cristo tornou-se, para Lutero, o sentido último, de tal modo que, toda a sua teologia está mergulhada em Cristo. Esta centralidade é destacada igualmente pela linguagem cheia de afeto com a qual Lutero fala de Cristo em seus escritos.¹²⁹ O Cristo é aquele vivo e presente experimentado na atualidade da sua obra por meio da fé.

¹²⁶ MOLTSMANN, 2002, p. 93.

¹²⁷ HÄGGLUND, 2003, p. 178.

¹²⁸ [ne homines in aliud quicquam confidant quam solum Ihesum Christum, non in orationes et merita vel opera sua. Quia non currentibus nobis, sed miserente Deo salvi erimus.] tradução nossa. LUTHER, Martin. Luther an Staupitz. Wittenberg, 31. März 1518. In: BÖHLAU, Hermann. *D. Martin LUTHERs Werke: kritische Gesamtausgabe. Briefwechsel*. Weimer, 1930. 1 Band. p. 160. [Abreviado WA Br. 1, 10-12.]

¹²⁹ O amor a Cristo, constante na teologia de Lutero, contagiará também a posterior teologia protestante. Principalmente no que se refere à hinologia. Exemplo disso é o belíssimo texto do teólogo reformado Gerhard Tersteegen (1697-1769):

Eu adoro o poder do amor,
Que se revela em Jesus;
Eu me entrego às livres pulsões,
Por meio das quais eu “verme” fui amado;
Em vez de pensar em mim, quero
Me afogar no mar do amor.

[Ich bete an die Macht der Liebe, Die sich in Jesu offenbart; Ich geb' mich hin dem freien Triebe, Wodurch ich Wurm geliebet ward; Ich will, anstatt an mich zu denken, Ins Meer der Liebe mich versenken.] tradução nossa.

É o que define sua mística na mesma categoria da mística de Paulo¹³⁰, que também é articulada de forma cristocêntrica. A união com Deus ocorre em Cristo na comunhão da Igreja, por meio dos sacramentos.¹³¹ Por causa da centralidade de Cristo, podemos afirmar com Iserloh que a mística de Lutero é “mística de Cristo” e por isso está em crassa oposição a toda forma de especulação.¹³² Mística de Cristo é mística da cruz, na qual Deus age de forma inesperada, *per contrarium*, como afirma Lutero em sua interpretação de Romanos:

Pois o nosso bem está tão escondido que ele chega a estar oculto sob o seu contrário. Desse modo, a nossa vida está oculta sob a morte, o amor por nós, sob o ódio por nós mesmos; a glória, sob a ignomínia; a salvação, sob a perdição; o nosso reino, sob o exílio; o céu, sob o inferno; a sabedoria, sob a estultícia; a justiça, sob o pecado e o poder, sob a fraqueza.¹³³

Lutero se afastou da mística especulativa, impregnada do neoplatonismo, por esta presumir poder chegar ao “Deus nudus” passando ao largo de Cristo.¹³⁴ Em sua interpretação da epístola aos Romanos, Lutero destaca a unidade da fé com Cristo e desenvolve a partir destas grandezas o caminho a Deus:

O apóstolo conjuga de maneira extremamente útil as duas expressões “através de Cristo” e “pela fé”, assim como também fez acima com “somos justificados a partir da fé (...) através de nosso Senhor”, etc. Em primeiro lugar, sua afirmação dirige-se contra os presunçosos que acreditam poderem aproximar-se de Deus sem Cristo, como se fosse suficiente ter crido, querem assim, ter acesso apenas pela fé, não através de Cristo, mas sim, ao lado de Cristo.¹³⁵

2.2.1 Encarnação – presença de Cristo

Quem é este Cristo senão o logos eterno feito carne! A encarnação não permite especular e buscar Cristo nas alturas dos céus. Lutero não poderia, portanto, compartilhar da doutrina dos grupos entusiastas. Sua teologia estava completamente enraizada na Palavra que se encarnou. Não via sentido em abstrair esta Palavra da sua concreticidade, em buscar a Deus por meio da abstração da razão.

¹³⁰ Mais notável teólogo protestante a enfatizar a importância da mística na teologia Paulina e sua relevância no cristianismo primitivo foi Albert Schweitzer. Segundo Schweitzer a mística de Paulo é cristocêntrica e por não se identificar com Deus permanece sendo a única mística cristã verdadeira. Conforme, SCHWEITZER, Albert. *O misticismo de Paulo, o apóstolo*. São Paulo: Editora Cristã Novo Século, 2003.

¹³¹ LOUTH, 1994, p. 548.

¹³² ISERLOH, 1967, p. 61. [Christusmystik]

¹³³ LUTERO, Martinho. Prefácio às Epístolas de S. Tiago e Judas. 1546. In: LUTERO, Martinho. *Obras Seleccionadas*. Interpretação Bíblica – Princípios. São Leopoldo: Sinodal, Porto Alegre: Concórdia, 2003a. v. 8, p. 315.

¹³⁴ OBERMANN, 1967, p. 42.

¹³⁵ LUTERO, Martinho. A Epístola do Bem-aventurado Apóstolo Paulo aos Romanos inicia. 1515/1516. In: LUTERO, Martinho. *Obras Seleccionadas*. Interpretação Bíblica – Princípios. São Leopoldo: Sinodal, Porto Alegre: Concórdia, 2003b. v.8, p. 282.

Em uma prédica sobre o capítulo 9 de Deuteronômio, Lutero enfatiza a encarnação como critério que nos afasta de todo falar especulativo acerca de Deus.

Deixa Deus em paz com seu misterioso desígnio e não suba até ele com tua razão, ele não te quer subindo assim, mas ele vem a ti e preparou uma escada, um caminho e pontes para ti e te diz: eu desço do céu ao teu encontro e me tornarei ser humano no ventre da virgem Maria, e deitarei na manjedoura de Belém, sofrerei e morrerei por ti, portanto, crê em mim e confia-te a mim, que por ti fui crucificado.¹³⁶

A forma subversiva por meio da qual Cristo mergulha na materialidade impele para um novo olhar. Segundo Ebeling, em Lutero ocorre esta conversão do olhar, de modo que já não importa mais tanto o Deus das alturas, com Lutero “importa falar de Deus a partir de baixo, começando nas profundezas, a partir do fato de que a palavra de Deus se fez carne e história e autorizou o acontecimento da pregação, portanto, a partir de Jesus, o Crucificado”.¹³⁷

Tendo o próprio Deus, em Cristo, escolhido tornar-se matéria, não se deve procurá-lo em outro lugar senão nos elementos externos, materiais. Lutero afasta-se desta forma radicalmente do movimento entusiasta embebido pela mística especulativa. Até mesmo a sua compreensão de meditação está voltada completamente para o corpóreo.

A centralidade de Cristo na mística de Lutero nos levou ao tema de sua presença atual. Como pudemos analisar nos prolegômenos, a categoria de presença é mais abrangente e pode ser tida como unificadora nas multiplicidades da mística cristã.¹³⁸ Esta categoria emerge em temas da teologia de Lutero aos quais queremos dar um enfoque com mais atenção.

Encontramos nas *notae ecclesiae*¹³⁹ os pontos centrais onde a categoria de presença é desdobrada. Escolhemos trabalhar as *notae ecclesiae* porque nos ajudam a enxergar que a

¹³⁶ [lass Gott mit seinem heimlichen rat mit frieden und klettere nicht hinauff mit deiner Vernunfft ans Dach, er will dich nicht also hinauff haben, sondern er kömet zu dir und hat eine leiter, einen Weg und Brücken zu dir gemacht und spricht: Ich steige vom himel zu dir hinab und werde Mensch in der Jungfraw Marien leibe, liege in der krippen zu Bethlehem, leide und sterbe fur dich, Da gleube an mich und wage es auff mich, der ich fur dich gecreuziget bin] tradução nossa. LUTHER, Martin. Predigten über das 2. Buch Mose. Das neunde Capitel. Predigt am 26. Dezember 1524. In: BÖHLAU, Hermann . *D. Martin LUTHERs Werke: kritische Gesamtausgabe*. 16. Band. Weimer, 1899. p. 144. [Abreviado WA 16, 144.]

¹³⁷ EBELING, 1988, p. 212.

¹³⁸ MCGINN, 2012, p. 18.

¹³⁹ Trata-se dos sinais que identificam a Igreja, para os quais Lutero aponta na terceira parte de seu escrito “Dos Concílios e da Igreja”, de 1539. São eles: a pregação da palavra de Deus, o Batismo, a Eucaristia, o ofício das Chaves, o ministério eclesiástico, a oração e a cruz. No mesmo escrito, Lutero afirma que estes são os principais sete artigos, mas que ainda há outros sinais (p. 422). LUTERO, Martinho, *Dos Concílio e da Igreja*. In: *Obras selecionadas: Debates e Controvérsias*, I. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 1992a. v. 3, p. 404-432.

concepção de Igreja em Lutero relaciona-se a sua mística da presença de Cristo, o que confere a sua concepção de Igreja um caráter muito mais pessoal do que institucional.

A partir do terceiro artigo do Credo Apostólico, Lutero abandona a conceituação hierárquica e define a Igreja como um “santo povo cristão não apenas da era dos apóstolos, que morreram há muito, mas até o fim do mundo, para que sempre exista na terra em vida um santo povo cristão no qual Cristo vive, atua e governa por meio da redenção, por graça e perdão dos pecados, e o Espírito Santo por meio da vivificação e santificação”.¹⁴⁰

Lutero concebia que, por meio destas *notae*, o Espírito Santo santifica a sua comunidade: “Estes são, pois os sete artigos principais do sublime meio de salvação por meio dos quais o Espírito Santo exercita em nós uma santificação e vivificação diária em Cristo”.¹⁴¹ Portanto, os “artigos principais da santificação” não só expressam a presença mística de Cristo em sua comunhão com o “santo povo cristão”, como também apontam para a ação do Espírito que torna Cristo presente.

Não procederemos a análise de todas, optamos por aquelas que mais claramente abordam a categoria de presença: Palavra, Sacramentos: Batismo e Eucaristia, Oração, Cruz.

2.2.2 Palavra

O Senhor escolheu nos dar (pro nobis) o seu Sopro divino unido à Eterna Palavra que dele procede desde a eternidade. Lutero identifica-a como aquilo do que nossa alma está infinitamente sedenta:

A alma pode carecer de todas as coisas exceto da palavra de Deus, sem a qual absolutamente nenhuma coisa lhe é de valia. Tendo porém a Palavra, ela é rica, de nada mais carecendo, visto ser a palavra da vida, verdade, luz, paz, justiça, salvação, alegria, liberdade, sabedoria, virtude, graça, glória e de todo bem em medida inestimável. [...]

Se, porém, perguntares: “Qual é esta palavra, ou de que maneira se deve usá-la, visto que são tantas as palavras de Deus?” Respondo: o apóstolo explica isso em Rm 1.1ss., a saber, o Evangelho de Deus a respeito de seu Filho que se fez carne, sofreu, morreu, ressuscitou e foi glorificado pelo Espírito santificador.¹⁴²

¹⁴⁰ LUTERO, 1992a, p. 405.

¹⁴¹ LUTERO, 1992a, p. 422.

¹⁴² LUTERO, Martinho. Tratado de Martinho Lutero sobre a Liberdade Cristã. In: LUTERO, Martinho. *Obras Selecionadas*. O programa da Reforma – Escritos de 1520. 2. ed. São Leopoldo: Sinodal, Porto Alegre: Concórdia, 2000b. v. 2, p. 438.

A Palavra de Deus que nutre, que revigora, é para Lutero, em primeiro lugar, o próprio Cristo. A segunda acepção de Palavra de Deus em Lutero é a pregação e, em terceiro lugar, a Palavra de Deus que se relaciona com as Escrituras.¹⁴³

Lutero entendia a pregação com o momento íntimo da comunidade com Cristo. Todo o Culto está orientado para este encontro, para um diálogo entre Cristo e a comunidade. O culto, na perspectiva de Lutero, pode ser entendido como um evento dialogal, no qual Cristo comunica-se pessoalmente por meio da palavra.

Isto se evidencia numa prédica de Lutero, datada do dia 05 de outubro de 1544, por ocasião da dedicação da Igreja do Castelo de Torgau. O Reformador inicia sua prédica ternamente:

Meus queridos amigos, nós agora devemos consagrar e dedicar esta nova casa ao nosso Senhor Jesus Cristo. Isto não é mérito meu e não compete somente a mim, mas vós também deveis tomar o aspersório e o incensário. De modo que, esta nova casa seja assim orientada, para que nela não aconteça outra coisa que não seja o nosso querido Senhor falar-nos pessoalmente por meio da sua santa Palavra e nós, por outro lado, respondermos por meio da oração e do louvor.¹⁴⁴

Destaca-se, em primeiro lugar, o caráter comunitário do culto. Lutero rompe com a hierarquização litúrgica e convida as pessoas a, junto dele, tomarem o aspersório e o incensário, objetos usados por sacerdotes nas liturgias. Em segundo lugar, o culto centrado na pregação, é um evento de intimidade com o Senhor. Por meio da Palavra, Cristo comunica-se pessoalmente [lieber Herr selbs mit uns rede].

Novamente a ação primeira é do Senhor. Por causa da Palavra que irrompe no mundo a comunidade celebra em forma responsória, com oração e louvor. Esta conversa com Cristo não acontece como afã individual, é um evento comunitário: “nós respondemos”. A comunitariedade da experiência de intimidade com Deus se sobrepõe a individualidade.

Na meditação das Escrituras destaca-se a experiência individual de intimidade com Deus. A chave para entendê-las e interpretá-las permanece a mesma: o próprio Cristo. Aquele

¹⁴³ LINDBERG, 2001, p. 91.

¹⁴⁴ [Mein lieben Freunde, wir sollen jzt dis neue Haus einsegnen und weihen unserm Herrn Jhesu Christo, welches mir nicht allein gebührt und zustehet, sondern jr solt auch zu gleich an den Sprengel und Reuchfass greiffen, auff das dis neue Haus dahin gericht werde, das nichts anders darin geschehe, dann das unser lieber Herr selbs mit uns rede durch sein heiliges Wort, und wir wiederumb mit jm reden durch Gebet und Lobgesang] tradução nossa. LUTHER, Martin. Predigt am 17. Sonntag nach Trinitatis, bei der Einweihung der Schloßkirche zu Torgau gehalten, 05. Oktober 1544. In: BÖHLAU, Hermann. *D. Martin LUTHERs Werke: kritische Gesamtausgabe*. 49. Band. Weimer, 1913. p. 588. [Abreviado WA 49, 588.]

que nos fala pessoalmente em sua Palavra pregada é também a chave para entender a Palavra contida nas Escrituras. Lutero define que o que não “promove a Cristo” não é apostólico:

Nesse ponto todos os livros corretos concordam: que todos pregam e promovem Cristo. Esta é também, a verdadeira pedra de toque para se criticar todos os livros: verificando se eles promovem Cristo ou não, uma vez que toda a Escritura aponta para Cristo, Rm 3. E São Paulo só quer saber de Cristo. O que não ensina Cristo ainda não é apostólico, mesmo que São Pedro ou Paulo o ensinem. Por outro lado, o que prega a Cristo seria apostólico, mesmo que fosse feito por Judas, Anás, Pilatos e Herodes.¹⁴⁵

Lutero enfatiza a *ruminatio*, ou seja, o ato de recitar, de repetir um determinado texto várias vezes. Uma prática muito antiga na meditação e que tem um apelo muito mais corporal do que racional.¹⁴⁶ Na história da meditação esta técnica também estava muito mais relacionada ao afeto do que ao intelecto.¹⁴⁷

Em um “prefácio à edição wittenberguense das suas obras em língua alemã”, datado de 1539, Lutero destaca a centralidade das Escrituras em sua meditação e enfatiza a prática da *ruminatio*. Acompanhemos sua reflexão:

Meditar, isto significa: não somente no coração, mas também exteriormente, por meio da recitação oral e da palavra literal no livro, sempre repetir e comparar [literalmente: *friccionar* uma palavra em outra], ler e reler, com diligente atenção e reflexão sobre o que o Espírito Santo quer dizer com ela. E cuida-te, para que não te dêes por satisfeito ou penses que, por teres lido uma ou duas vezes, escutado ou dito entendes tudo completamente. Disto não resulta nenhum teólogo especial. Estes são como as frutas prematuras que caem antes de estar meio maduras.

Por isso vês no mesmo Salmo [Salmo 119] como Davi sempre exalta, ao falar, compor, dizer, cantar, ouvir, ler, dia e noite e sempre, mas nada, tão somente a palavra de Deus e os Mandamentos. Pois Deus não quer te dar o seu Espírito sem a palavra externa, nisto te orienta, pois ele não te ordenou em vão escrever, pregar, ler, ouvir, cantar, dizer exteriormente.¹⁴⁸

¹⁴⁵ LUTERO, 2003a, p. 154.

¹⁴⁶ NICOL, 1984, p. 55.

¹⁴⁷ NICOL, 1984, p. 56.

¹⁴⁸ [meditirn, das ist: Nicht allein im herzen, sondern auch eusserlich die muendliche rede und buchstabiche wort im Buch jmer treiben und reiben, lesen und widerlesen, mit vleissigem aufmerken und nachdenken, was der heilige Geist damit meinet. Und heute dich, das du nicht uberdrussig werdest oder denckest, du habest es ein mal oder zwey gnug gelesen, gehoeret, gesagt, und verstehest es alles zu grund, denn da wird kein sonderlicher Theologus nimer mehr aus, Und sind wie das unzeitige Obs, das abfellet, ehe es halb reiff wird. Darumb sihestu in dem selbigen Psalm, wie David jmerdar rhuemet, Er woelle reden, tichten, sagen, singen, hoeren, lesen, tag und nacht und jmerdar, Doch nichts denn allein von Gottes wort und Geboten. Denn Gott will dir seinen Geist nicht geben on das eusserliche wort, da richt dich nach, Denn er hats nicht vergeblich befolhen, eusserlich zu schreiben, predigen, lesen, hoeren, singen, sagen etc.] Tradução nossa. LUTHER, Martin. Vorrede zum 1. Bande der Wittenberger Ausgabe der deutschen Schriften. In: BÖHLAU, Hermann. *D. Martin LUTHERs Werke*: kritische Gesamtausgabe. 50 Band. Weimer, 1914. p. 659. [Abreviado WA 50, 659]

Neste pequeno extrato do prefácio revela-se a importância dada por Lutero às Escrituras. Importância dada por conterem a Palavra que é o próprio Cristo. Novamente, ressalta-se, que este Cristo, esta Palavra, não nos é dada sem o elemento externo, em sua liberdade, age por meio da palavra exterior, na palavra literal (*buchstabile worte im Buch*).¹⁴⁹

A centralidade da Palavra de Deus permite localizar a mística de Lutero na categoria de mística profética, segundo a categorização de Lima Vaz. O amor pelas Escrituras e pela audição da Palavra supera, em Lutero, qualquer tentativa de especulação. Somente na Palavra encarnada, pregada e contida nas Escrituras encontra-se a presença do amor que tudo perpassa.

2.2.3 Oração

Para Lutero, a oração também tem seu fundamento na Palavra, pois é uma ordem do próprio Cristo. Assim sendo, a oração também deve voltar à Palavra contida nas Escrituras e meditá-la. Lutero gostava de começar seus momentos de oração com partes das Escrituras, como o Pai-Nosso, os Dez Mandamentos ou citações de Cristo ou Paulo, como descrito em sua “Singela forma de orar, para um bom amigo”, de 1535, escrita para seu barbeiro Pedro Beskendorf.¹⁵⁰

Há também uma metodologia própria que ele descreve neste mesmo escrito. Lutero a denomina como “Coroa trançada quatro vezes.” Cada petição do Pai-Nosso, ou mandamento, ou citação de Jesus, era meditada pelo Reformador de quatro maneiras: primeiro ele tomava em seu caráter pedagógico, naquilo que tem a ensinar; em segundo lugar, rendia graças a Deus pelo conteúdo do texto; em terceiro, confessava, a partir do texto, em que havia faltado e em quarto lugar transformava o texto em oração.¹⁵¹

O objetivo desta metodologia revela-se ao final do escrito. Lutero deseja que com ela “o coração deveria encontrar-se a si mesmo e aquecer-se para a oração”.¹⁵² Ele entende que a

¹⁴⁹ Esta indica fundamentos da hermenêutica de Lutero, a saber, a insistência no sentido simples da palavra, contra a alegoria. O sentido espiritual está presente no literal. Como descreve Bayer, há “uma inter-relação entre firme e móvel, entre oral e escritural, entre Espírito vivo e letra firme. Quem não percebe isso desconhece o caráter peculiar da autoridade da Sagrada Escritura.” BAYER, 2007, p. 57.

¹⁵⁰ LUTERO, Martinho. Uma singela forma de orar, para um bom amigo. 1535. In: LUTERO, Martinho. *Obras Seleccionadas*. São Leopoldo: Sinodal, Porto Alegre: Concórdia, 1995b. v. 5, p. 134.

¹⁵¹ LUTERO, 1995b, p. 140.

¹⁵² LUTERO, 1995b, p. 147.

metodologia é apenas um instrumento para que o coração entre em sintonia com a Palavra de Deus.¹⁵³

É interessante como o tema do coração ardente é recorrente neste escrito. Na tradição meditativa que Lutero conheceu, o coração é o centro do ser humano. Nele estão entrelaçados tanto intelecto quanto o afeto.¹⁵⁴ Portanto, o ser humano em sua integralidade precisa estar envolvido na oração.

Coração ardente não é outro senão aquele que está repleto da presença do Espírito. Lutero descreve a sua experiência da presença do Espírito Santo na oração da seguinte maneira:

Muitas vezes acontece que em alguma parte ou petição do Pai-Nosso chego a delongar-me em pensamentos tão ricos, que deixo de lado as outras seis. E quando vêm tais pensamentos ricos e bons, deve-se deixar de lado as outras preces e dar lugar a esses pensamentos e ouvi-los em silêncio, não impedindo de modo algum; pois ali está pregando o próprio Espírito Santo. E uma palavra de sua pregação é melhor do que mil orações nossas. Assim também, frequentemente, aprendi mais em uma só oração do que poderia ter conseguido com muita leitura e reflexão.¹⁵⁵

Poder-se-ia imaginar aqui o espírito entusiasta nas palavras de Lutero. É preciso, entretanto, lembrar que este falar do Espírito permanece vinculado à Palavra meditada.

2.2.4 Batismo

Segundo a concepção de Agostinho, adotada por Lutero, os sacramentos são formas visíveis da Palavra. A Palavra une-se ao elemento visível e se torna oferta graciosa de Deus.¹⁵⁶ Trata-se da entrega do próprio Deus na ação humana. O ato humano visível não faz o sacramento, mas o agir de Deus em sua entrega. Isto era de tal modo importante para Lutero, que ao falar de batismo, ele afirmava que quem batiza é o próprio Deus.¹⁵⁷

No Catecismo Maior (1529) o lemos: “Acontece que ser batizado no nome de Deus não é ser batizado por pessoas, mas pelo próprio Deus. Mesmo que se realize pela mão

¹⁵³ LUTERO, 1995b, p. 148.

¹⁵⁴ NICOL, 1984, p. 85.

¹⁵⁵ LUTERO, 1995b, p. 138

¹⁵⁶ SCHWARZ, Hans; JENSON, Robert W. Os meios da graça. In: BRAATEN, Carl E.; JENSON, Robert W. (Ed.). *Dogmática Cristã*. São Leopoldo: Sinodal, 1995. v. 2, p. 297.

¹⁵⁷ WHITE, James F. *Sacraments as God's Self Giving*. Nashville: Abingdon, 1983. p. 21.

humana, é autêntico ato do próprio Deus.”¹⁵⁸ Esta compreensão deve ser iluminada pela cristologia de Lutero e nos remete novamente à importância da presença de Cristo.

Schwarz e Jenson chegam a tal conclusão ao esclarecer o fato de Lutero ter mantido o batismo de infantes. Na concepção de Lutero, o batismo é objeto da fé, ele é um dado histórico, evento na história da pessoa cristã, ao qual a fé se apega. Entretanto, não seria Deus o único objeto da fé? Os autores entendem que apegar-se ao Batismo e crer em Deus encontram-se no mesmo ato.¹⁵⁹

Esta verdade deve ser interpretada cristologicamente. Segundo Schwarz e Jenson, “o sabor da própria linguagem de Lutero é inconfundível. É sempre Deus em Cristo que é o objeto da fé. [...] Em última análise, o Batismo deve ser compreendido também à medida que pertence à vida e à presença do Cristo ressurreto para nós”.¹⁶⁰

Em uma carta sobre o rebatismo, Lutero expressa a certeza da presença de Cristo no batismo, em analogia ao encontro de Maria com Isabel:

Ele [Cristo] é o próprio Batista, que veio a João no ventre materno. Assim ele também fala no batismo por meio da boca do sacerdote, como falava pela boca de sua mãe. Por estar ele ali presente, pessoalmente falando e batizando, por que a fé e o Espírito não alcançariam a criança, por meio do seu falar e batizar, da mesma forma como alcançaram João?¹⁶¹

O Ressurreto se torna presente no Batismo, se torna sensível. Portanto, na concepção de Lutero, jamais poderia se abolir os elementos externos, como queriam os entusiastas, porque são a forma pela qual a Palavra se torna sensível. No Catecismo ele o reitera, “os nossos novos visionários superinteligentes alegam que a fé sozinha salva e que atos e as coisas exteriores em nada contribuem nesse sentido. [...] Ora, é preciso que seja exterior, para que se possa percebê-lo com os sentidos, captá-lo e assim possa entrar no coração”.¹⁶²

Cristo, o Ressurreto, torna-se presente no Batismo e encontra os que lhe foram confiados. Em uma prédica, datada de 1536, Lutero afirma que no batismo a pessoa batizada

¹⁵⁸ LUTERO, Martinho. *Catecismo Maior do Dr. Martinho Lutero*. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 2012. p. 108.

¹⁵⁹ SCHWARZ; JENSON, 1995, p. 335.

¹⁶⁰ SCHWARZ; JENSON, 1995, p. 335.

¹⁶¹ [Ja, er ist der teuffer selbst, der dort ynn mutter leibe zu Johanne Kamm, So redet er auch eben so wol bey der Ttauffe durch des priesters mund, als er dort durch seiner mutter mund redet. Weil er denn da ist gegenwertig, redet und teufft selbs, warum solt nicht auch der glawbe und geist durch sein reden und teuffen so wol ynn das kind komen, als er dort ynn Johannem kam?] LUTHER, Martin. Von der Widdertauffe an zween Pfarherrn. Ein brieff Mart. Luther. In: BÖHLAU, Hermann. *D. Martin LUTHERs Werke*: kritische Gesamtausgabe. 26 Band. Weimer, 1909. p. 156. [Abreviado WA 26, 156]

¹⁶² LUTERO, 2012, p. 111.

é “assada” com Cristo: “lá somos assados em Cristo, sua morte e ressurreição está em mim e eu em sua morte e ressurreição. [...] assim ele se uniu conosco”.¹⁶³

Este encontro quer ser recebido pela fé, de modo que, sempre se pode recorrer a esta memória. Nas palavras de Schwarz e Jenson, o batismo é a “possibilidade de localização temporal do Senhor ressurreto”.¹⁶⁴

2.2.5 Eucaristia

Em torno da Eucaristia desenvolveu-se amplo debate no período das Reformas na Europa.¹⁶⁵ A questão central no debate justamente era o tema da “presença de Cristo”. No Colóquio de Marburgo (1529), segundo Lindberg,

os luteranos e zwinglianos haviam chegado a um acordo em relação a 14 dos 15 artigos preparados por Lutero. Eles não foram capazes de chegar a um acordo sobre a ceia do Senhor. Ambos os lados repudiaram a transubstanciação, bem como a crença de que a eucaristia seria um sacrifício pelos vivos e pelos mortos, e ambos insistiram na comunhão sob duas espécies. Mas os luteranos continuaram a defender a ideia de que Cristo está realmente presente na eucaristia para todos que o recebem, enquanto que os zwinglianos afirmaram a presença de Cristo apenas nos corações que creem. Eis aqui sua profunda diferença: para Zwinglio, a ceia do Senhor era um ato de ação de graças pelo evangelho; para Lutero, ela era uma oferta concreta do evangelho.¹⁶⁶

Esta controvérsia foi tão grave que dividiu os Reformadores e o protestantismo ulterior. Lutero não podia abdicar da ênfase na presença real de Cristo na eucaristia. Para deixar sua compreensão inscrita no coração da história, Lutero escreveu em 1528 o livro “Da Ceia de Cristo – Confissão”.¹⁶⁷

Neste texto ele afirma a sua compreensão da unidade das duas naturezas de Cristo¹⁶⁸, o que lhe permite afirmar a ubiquidade da natureza humana de Cristo: “minha versão continua

¹⁶³ [Da sind wir gebacken in Christum, sua mors et resurrectio est in me, et ego in eius morte et resurrectione. (...) so hat er sich mit uns vereint] tradução nossa. LUTHER, Martin. Predigt am Montag nach Magdalenä in der Schloßkirche. 24. Juli. 1536. In: BÖHLAU, Hermann. *D. Martin LUTHERs Werke: kritische Gesamtausgabe*. 41 Band. Weimer, 1910. p. 646. [Abreviado WA 41, 646]

¹⁶⁴ SCHWARZ; JENSON, 1995, p. 335.

¹⁶⁵ Para acompanhar o desenvolvimento da discussão recomendamos: SASSE, Hermann. *Isto é o meu corpo*. Porto Alegre: Concórdia, 1970.

¹⁶⁶ LINDBERG, 2001, p. 235.

¹⁶⁷ LUTERO, Martinho. Da Santa Ceia de Cristo – Confissão. In: LUTERO, Martinho. *Obras Seleccionadas*. Debates e Controvérsias, II. São Leopoldo: Sinodal, Porto Alegre: Concórdia, 1993. v. 4.

¹⁶⁸ LUTERO, 1993, p. 260ss.

sólida, no sentido de que o corpo de Cristo está em toda a parte, uma vez que está à direita de Deus, que por sua vez, está em toda parte, ainda que não saibamos como isso acontece”.¹⁶⁹

Trata-se novamente da relação entre transcendente e imanente. Para Lutero está claro que o finito é capaz do infinito¹⁷⁰. Ele o ratifica em sua confissão, na parte final do escrito de 1528: “confesso em relação ao Sacramento do Altar que ali de fato são comidos e bebidos oralmente o corpo e sangue em pão e vinho, ainda que os sacerdotes que o administram ou os comungantes não creiam ou pratiquem qualquer outro abuso”.¹⁷¹

A profundidade mística desta compreensão tem sido defendida por Eberhard Winkler. A partir das pesquisas recentes sobre a relação de Lutero com a mística de sua época, o autor busca por elementos da mística presentes na compreensão de Lutero acerca da Eucaristia.¹⁷² Segundo o autor, se iluminarmos a compreensão eucarística de Lutero a partir da sua mística, veremos “que na Ceia trata-se de uma experiência pessoal e holística de uma proximidade bem-aventurada de Deus, de uma união íntima com Deus”.¹⁷³ Segundo Winkler, Lutero acompanha Eckhart, ao compreender que na Eucaristia acontece a comunicação do amor de Deus. Por meio da Eucaristia Deus, que é amor e o fundamento de todo amor, se auto-comunica criando o amor no ser humano e a comunhão entre os humanos.¹⁷⁴ Eckhart o afirma do seguinte modo: “o amor torna tudo comum”.¹⁷⁵

Conforme Lutero o elabora em seu “Sermão sobre o Venerabilíssimo Sacramento do Santo e Verdadeiro Corpo de Cristo e sobre as Irmandades”¹⁷⁶, o sacramento da Eucaristia é o “sacramento do amor”:

Teu coração, deve, pois, entregar-se ao amor e aprender que este sacramento é um sacramento do amor e que, assim como tu recebes amor e assistência, deves, por tua vez, demonstrar amor e assistência a Cristo na pessoa de seus necessitados. Pois deve magoar-te toda desonra infligida a Cristo em sua santa palavra, toda miséria da cristandade, toda injustiça sofrida pelos inocentes; todas estas coisas existem em abundância em todas as partes do mundo. Em relação a elas precisas opor

¹⁶⁹ LUTERO, 1993, p. 261.

¹⁷⁰ LINDBERG, 2001, p. 228.

¹⁷¹ LUTERO, 1993, p. 372.

¹⁷² WINKLER, Eberhard. Motive der Mystik in Luthers Verständnis des Abendmahls. In: *Lutherjahrbuch*. 78. Jahrgang. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2011. p. 137- 152.

¹⁷³ [geht es doch im Abendmahl um die persönliche und ganzheitliche Erfahrung einer beseligenden Nähe Gottes, um eine innige Vereinigung mit Gott.] tradução nossa. WINKLER, 2011, p. 139.

¹⁷⁴ WINKLER, 2011, p. 143.

¹⁷⁵ [Caritas facit omnia communia] tradução nossa. EKHART *apud* WINKLER, 2011, p. 143.

¹⁷⁶ LUTERO, Martinho. Um sermão sobre o venerabilíssimo sacramento do santo e verdadeiro corpo de Cristo e sobre as irmandades, do Doutor Martinho Lutero, Agostiniano. LUTERO, Martinho. *Obras Seleccionadas*. Os primórdios. Escritos de 1517 a 1519. São Leopoldo: Sinodal, Porto Alegre: Concórdia, 2004a. v. 1.

resistência, agir e interceder e, quando não puderes fazer mais, debes ter compaixão sincera.¹⁷⁷

Destaca-se a identificação que Lutero estabelece entre Cristo e “seus necessitados”. Desta forma, a Eucaristia recebe um caráter poimênico e diaconal. Ela não é um momento de lenitivo pessoal. Ao unir a comunidade com Cristo, a Eucaristia não só conforta, consola, como também engaja para uma comunhão transformadora.

Devemos também transformar-nos através do mesmo amor, permitindo que sejam nossas imperfeições de todos os outros cristãos, assumindo sua forma e necessidade e permitindo que seja deles tudo o que de bom estiver ao nosso alcance, para que possam desfrutar disto. É nisso que consistem a comunhão autêntica e o verdadeiro significado deste sacramento. Assim somos transformados um no outro e nos tornamos comuns uns aos outros através do amor, sem o qual não pode haver transformação.¹⁷⁸

2.2.6 Cruz

Após o século IV, percebe-se uma sutil evasão da radicalidade da cruz. Esta aparece no triunfalismo reinante a partir de Constantino. A cruz é transformada em um símbolo de vitória sobre os derrotados. Esta mesma imagem se reproduzirá nas cruzadas e pode ser percebida no triunfalismo cristão ainda hoje. Na Reforma este triunfalismo é desmascarado.¹⁷⁹

No Debate de Heidelberg, em 1518, Lutero define sua teologia como *theologia crucis*. O tema da cruz, entretanto, é seminal no pensamento de Lutero e já está presente em suas preleções sobre os salmos. Em relação aos teólogos místicos que enfatizam a especulação, e pela razão querem ouvir a palavra incriada e nela se aprofundar¹⁸⁰, Lutero afirma “somente a CRUZ é nossa teologia”.¹⁸¹

A cruz é o eixo da presença. Assim, o Deus presente é sempre o crucificado, o Cristo que mergulhou até mesmo no inferno da realidade humana, ou seja, no abandono de Deus. Assim ele o descreve em “Um sermão sobre a Preparação para a Morte”:

Deves deixar que Deus seja Deus, que ele saiba mais sobre ti do que tu mesmo. Olha, por isso, para a imagem celestial, Cristo. É por tua causa que ele desceu ao inferno e foi abandonado por Deus, como alguém condenado eternamente, quando disse na cruz: Eli, Eli, lama asabthani? [...] por isso, não deixes que essa imagem te

¹⁷⁷ LUTERO, 2004a, p. 431.

¹⁷⁸ LUTERO, 2004a, p. 434.

¹⁷⁹ WESTHELE, Vítor. *O Deus escandaloso: o uso e abuso da cruz*. São Leopoldo: Sinodal/EST. 2008. p. 73

¹⁸⁰ EBELING, 1988, p. 183.

¹⁸¹ LUTERO, Martinho. Trabalhos do Frei Martinho Lutero nos Salmos apresentados aos Estudantes de Teologia em Wittenberg. In: LUTERO, Martinho. *Obras Selecionadas*. Interpretação Bíblica – Princípios. São Leopoldo: Sinodal, Porto Alegre: Concórdia, 2003c. v. 8, p. 407.

seja tirada dos olhos e procura-te em Cristo somente, e não em ti mesmo, então te encontrarás eternamente nele.¹⁸²

Para Lutero, Deus permite que o ser humano se enxergue na humanidade, na debilidade, na tolice. “Deus quer ser reconhecido a partir dos sofrimentos”¹⁸³. Deus não quer ser procurado nas alturas, na glória, mas na humildade. Teologia da cruz é aquela que é feita por pessoas afligidas por sofrimentos, oprimidas e sob provação. Não pode ser feita por aqueles e aquelas que fogem do sofrimento, ela é “a prática de entrar no meio de uma batalha contra o sofrimento”.¹⁸⁴

Passar pela *tentatio*, ou seja, pelas provações¹⁸⁵, se torna tão importante para Lutero que ele reordena o sistema da meditação que existia em sua época. Butzke o sintetiza da seguinte forma:

A tradição havia estabelecido a seqüência *lectio-meditatio-oratio-contemplatio* (*unio*). Lutero reordena a seqüência em *oratio-meditatio-tentatio*. Ele inicia com a oração e inclui a *lectio* na própria *meditatio*. Meditação é sempre meditação da Palavra. Significativa foi a substituição da *contemplatio* – visão mística de Deus e a união com ele – pela *tentatio* – a experiência da presença de Deus mediada pela Palavra na situação de tentação. Objetivo maior passa a ser a vivência aprovada da fé nas ambigüidades do cotidiano. Lutero, evidentemente, não descarta a *contemplatio*. Ele, porém, não via possibilidade de alcançá-la através de um método de meditação – ela sempre é presente de Deus – não pode ser “produzida” por exercícios.¹⁸⁶

Lutero fala de um Deus “oculto nos sofrimentos,” o *Deus absconditus*.¹⁸⁷ Deus está oculto na cruz, sofrendo em seu íntimo a mais terrível dor. Sua compaixão alcançou a mais densa profundidade, identificando-se inteiramente com o ser humano. No entanto o próprio

¹⁸² LUTERO, Martinho. Um Sermão sobre a Preparação para a Morte. In: LUTERO, Martinho. *Obras selecionadas: Os primórdios – escritos de 1517 a 1519*. 2. ed. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, p. 385-398, 2004b. v.1, p. 391.

¹⁸³ LUTERO, Martinho, O debate de Heidelberg. In: LUTERO, Martinho. *Obras selecionadas: Os primórdios – escritos de 1517 a 1519*. 2. ed. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 2004c. v.1, p. 49.

¹⁸⁴ WESTHELE, 2008, p. 50.

¹⁸⁵ O teólogo japonês Kazoh Kitamori chega a falar de uma “mística da dor.” Segundo o autor, “Lutero disse a respeito de Rm 6, 5: ‘fazer-se uma mesma coisa com ele em sua morte significa ser enterrado em uma morte mística, *in mysticam mortem*.’ Sem dúvida esta não é uma mística no sentido ordinário da palavra, mas uma completa e total mística da dor de Deus.” [Dice Lutero con respecto a Rom 6,5: “hacer-se una misma cosa con él en su muerte significa quedar sepultado en una muerte mística, *in mysticam mortem*.” Sin embargo, ésta no es mística en el sentido ordinario de la palabra, sino una completa y total “mística del dolor de Dios.”] tradução nossa. KITAMORI, Kazoh. *Teología del dolor de Dios*. Salamanca: Sígueme, 1975. p. 98.

¹⁸⁶ BUTZKE, Paulo Afonso. Aspectos de uma espiritualidade luterana para nossos dias. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, ano 43, n.2, p. 104-120, 2003. p. 114.

¹⁸⁷ LUTERO, 1987, p. 50.

Jesus vivenciou o abandono de Deus, Deus está oculto *atrás* da Cruz. Lutero, assim, admite que existe um lado sombrio de Deus, que não pode ser perscrutado pelo ser humano.¹⁸⁸

A cristologia de Lutero é dinâmica e combativa. Ele entende o esvaziamento de Cristo como combate contra os poderes tirânicos.¹⁸⁹ Todo este combate é a luta pela vida, que tem como resultado a vitória da cruz. A cruz triunfa sobre a morte e o pecado. A bênção de Deus é indestrutível e sua presença em meio ao mundo de sofrimentos é consoladora. Neste sentido podemos afirmar com Lutero: “Com Cristo presente, tudo é superável”.¹⁹⁰

Ele entende que aquelas pessoas que colocam sua fé em Jesus Cristo se “fundem” com ele e assumem uma nova vida. Esta é regida pelo signo da cruz. Uma vida sob a cruz não é conformista, nem fatalista. Pelo contrário, é uma vida tornada *con-forme* Cristo. Uma vida que se esvazia para a misericórdia, para carregar as cargas alheias e para a solidão solidária. Por isso Lutero poderá afirmar que o sofrer, que é consequência de uma fé engajada no amor, é ornamento da pessoa Cristã.¹⁹¹

A concepção de *conformatio* revela um distanciamento da mística de Lutero da corrente mística que visava a *imitatio*, ou seja, tomar Cristo como exemplo moral a ser seguido¹⁹². Lutero combatia esta forma de mística porque concebia que Cristo deveria ser para a pessoa crente primeiro lugar um *sacramentum*, de modo que a obra de Cristo deveria se cumprir na pessoa, para então ser tomada como *exemplum*.¹⁹³

Além de elaborar as implicações para a vida das pessoas cristãs, podemos encontrar na cristologia de Lutero uma elaboração muito sensível do consolo que a cruz representa. Jesus Cristo que padece não está longe das cruces que hoje vivemos, ele está mais próximo da nossa dor do que qualquer pessoa possa estar.

Sendo uma pessoa com Deus “Cristo está bem longe, fora das criaturas, tão longe quanto Deus está fora delas. Por outro lado [...] tão fundo em todas as criaturas e perto delas, como Deus está nelas”¹⁹⁴. Podemos lançar sobre ele nossas aflições, medos, nossas tentações,

¹⁸⁸ WESTHELE, 2008, 69.

¹⁸⁹ ALTMANN, Walter. *Lutero e Libertação: Releitura de Lutero em perspectiva latino americana*. São Paulo: Ática S.A, 1994, p. 68.

¹⁹⁰ ALTMANN, 1994, p. 69.

¹⁹¹ ALTMANN, 1994, p. 70.

¹⁹² ISERLOH, 1967, p. 66.

¹⁹³ Em comentário à Epístola aos Hebreus de 1517, Lutero afirma que quem quiser tomar Cristo como exemplo deve primeiro crer firmemente que Cristo morreu como sacramento. LUTHER, Martin. *Commentariolus in epistolam divi Pauli Apostoli ad Hebreos. 1517*. In: BÖHLAU, Hermann. *D. Martin LUTHERs Werke: kritische Gesamtausgabe*. 57. Band. Weimer, 1939. p. 114. [abreviado WA 57, 114]

¹⁹⁴ LUTERO, 1993, p. 267.

na certeza de que nele temos aquele que conhece a mesma dor que nos aflige, que passou por tormentos, medos, pelo abandono do próprio Deus.¹⁹⁵

A cruz é o constante escândalo que aponta para a ação louca de Deus e nos faz evadir a qualquer espécie de ufanismo. Ela nos conduz a uma esperança inabalável e é passando por ela que Lutero via a possibilidade do abraço de Cristo, o esposo. Assim ele o descreve em seu comentário ao salmo 5:

A cruz produz naqueles que a suportam e passam por provações, uma esperança inabalável até o fim (isto é, ela a inicia e faz crescer; ela traz lume e também a torna segura e conhecida).[...] Daí Tauler, homem de Deus, e os que o experimentaram dizerem que Deus nunca é mais gracioso, mais amoroso, mais doce e amigo, mais íntimo com os seus filhos do que após a provação na tribulação.¹⁹⁶

Cruz é redenção. É por meio da loucura da cruz que se revela a obra redentora de Deus, na qual o noivo abraça a sua noiva e lhe entrega sua própria vida, sua herança, toda a sua glória e toma sobre si a herança dela, o pecado, morte e condenação.

2.3 Cristo presente na fé: o contorno místico da fé

Estes artigos, as *notae ecclesiae*, relacionam-se intimamente com a fé. É no encontro com a Palavra que o ser humano é levado à fé pelo Espírito Santo¹⁹⁷ e mantido nesta fé na comunhão que é a Igreja onde é santificado diariamente e vivificado.¹⁹⁸ O que as pesquisas no âmbito da mística de Lutero têm demonstrado é que justamente a fé, um dos eixos centrais de sua teologia, tem igualmente contornos místicos.

Primeiramente, a própria unidade “Cristo-fé” é argumento indispensável de Lutero para combater a especulação na mística:

Isso também se aplica àqueles que, segundo a teologia mística, perseveram nas trevas interiores, omitindo todas as imagens da paixão de Cristo, querendo ouvir e contemplar o próprio Verbo que não foi criado, sem que antes os olhos de seu coração tenham sido justificados e purificados através do Verbo encarnado. Pois, para a pureza do coração faz-se necessário, primeiro, o Verbo encarnado.¹⁹⁹

Esta unidade da fé com Cristo é de tal modo importante para Lutero que desvela a falta de radicalidade dos entusiastas. Obermann aponta para esta estranha crítica de Lutero:

¹⁹⁵ LUTERO, 2004b, p. 391.

¹⁹⁶ LUTERO, 2003c, p. 393.

¹⁹⁷ SCHMIDT, 1982, p. 83.

¹⁹⁸ LUTERO, 1992a, p. 406.

¹⁹⁹ LUTERO, 2003b, p. 283.

“ele [Lutero], espantosamente, não critica os entusiastas por sua demasiada radicalidade, mas os repreende por não serem radicais o suficiente. Eles fazem acepção entre a fé no coração e o Cristo no céu, ao passo que ambos estão inextricavelmente entrelaçados um ao outro”.²⁰⁰

Em segundo lugar, a fé é descrita por Lutero com o conceito místico de *raptus* (raptos, ser possuído, ser levado)²⁰¹. Assim ele o expressa: “a fé em Cristo é um ser raptado e elevado de tudo, que é perceptível exteriormente e interiormente, para aquilo, que não é perceptível exteriormente nem interiormente, ou seja, para o invisível, altíssimo, e incompreensível Deus”.²⁰²

Em sua “Refutação do Parecer de Látomo” Lutero retoma a mesma descrição: “mas ele [Deus], quis que, dia por dia, fôssemos mais e mais atraídos a ele [*in illum nos rapi*], que não fiquemos parados naquilo que recebemos, mas que sejamos totalmente transformados em Cristo.” E, mais adiante ele o aprofunda: “sempre que Paulo prega a fé em Cristo, ele o faz com maravilhosa diligência, de modo que a justiça não venha somente dele ou por meio dele, mas também para dentro dele e transforme, como se nos colocasse num esconderijo”.²⁰³

Na descrição de Tillich, encontramos um eco da compreensão extática e passiva da fé de Lutero. Embora não cite o reformador expressamente, Tillich nos oferece uma atualização muito profícua: “Fé é estar possuído por aquilo que nos toca incondicionalmente. [...] é o estado em que é possuído por algo que nos toca incondicionalmente”.²⁰⁴

A abordagem de Tillich também ajuda a enxergar que esta dinâmica extática não significa a anulação da razão no ato da fé. Segundo o autor, “o caráter extático da fé não exclui a razão, se bem que não é idêntica a ela; além disso ele também engloba elementos não-rationais, sem que se resuma nesses”.²⁰⁵

A compreensão de Lutero vai adiante. No comentário à Epístola aos Galátas, publicado em 1535, ele elabora sua concepção de *unio cum Christo*: “Cristo é tão unido e aglutinado a mim e permanece em mim de modo que a vida que, agora, vivo, ele vive em

²⁰⁰ [Erstaunlicherweise kritisiert er die Schwärmer nicht wegen zu großer Radikalität, sondern wirft ihnen vor, sie seien nicht radikal genug. Sie unterscheiden den Glauben im Herzen und Christus im Himmel, wohingegen doch gerade beides unmittelbar miteinander verflochten ist.] tradução nossa. OBERMANN, 1967, p. 44.

²⁰¹ ISERLOH, 1967, p. 68.

²⁰² [fides Christi, quia est raptus et translacio ab omnibus, que sentit intus et foris, in ea, que nec intus nec foris sentit, scil. In invisibilem, altissimum, incomprehensibilem Deum.] tradução nossa. LUTHER, 1939, p. 144. [WA 57, 144]

²⁰³ LUTERO, Martinho. Refutação do Parecer de Látomo. In: LUTERO, Martinho. *Obras selecionadas: Debates e controvérsias I*. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 1992b. v.3, p. 172.

²⁰⁴ TILLICH, Paul. *Dinâmica da fé*. São Leopoldo: Sinodal, 1974. p. 7.

²⁰⁵ TILLICH, 1974, p. 9.

mim. O próprio Cristo, na verdade, é a vida que agora vivo. E assim, Cristo e eu, neste sentido, agora, somos um só”.²⁰⁶

Na fé, Cristo se une à pessoa que crê, transformando-se com ela numa coisa só, uma só massa, um só “bolo” (*Kuchen*).²⁰⁷ Esta união é recebida de forma passiva. Ela é dádiva do Deus gracioso revelado em Jesus Cristo. A união do “bolo” é comunhão de vida com o Cristo que habita a profundidade do ser.

Como mencionamos acima, também existe em Lutero a compreensão de uma união com Cristo, de uma *unio mystica*. Lutero o descreve com a linguagem da mística nupcial:

O noivo só quer a noiva, ele não está preocupado com as vestes dela, sua riqueza, ou dotes externos, ele somente a quer e prefere não reparar em nada mais, do que deixá-la. Do mesmo modo, a noiva só procura o noivo, ela não quer saber de anel, de vestes ou de dinheiro. No noivo ela tem tudo, e ela só quer e só pode estar em paz, se ela tiver o noivo plenamente.²⁰⁸

Nesta união com Cristo, e só nela, a pessoa que crê pode resistir às provações (*tentatio*). A fé em Cristo dá coragem ao coração para suportar todas as provações. O Cristo que passou pela morte, pela execrável cruz, é quem concede sua justiça à pessoa que crê.²⁰⁹

Lutero usa a mesma metáfora do “bolo” para descrevê-lo: “assim como somos um bolo com Cristo, assim o mesmo opera tanto, que nos tornamos entre nós uma só coisa [...] Se estiveres pobre, fraco, doente, sendo eu um Cristão, então eu me entrego em teu favor em todas as tuas necessidades”.²¹⁰

A fé reconhece, olhando para Cristo, para seu sofrimento e morte, a realidade do pecado e da morte que permeia a realidade humana. Neste mesmo olhar da fé, direcionado para a ressurreição de Cristo, o crente vivencia a vitória sobre o pecado e a morte.

²⁰⁶ LUTERO, Martinho. Comentário à Epístola aos Gálatas. In: LUTERO, Martinho. *Obras selecionadas: Interpretação do Novo Testamento: Gálatas, Tito*. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 2008. v.10, p. 220.

²⁰⁷ SCHWARZ, Reinhard. Martin Luther. In: RUHBACH, Gerhard; SUDBRACK, Josef. (Hrsg.). *Große Mystiker: Leben und Wirken*. München: Beck, 1984. p. 185-202, à p. 194.

²⁰⁸ [Der Bräutigam will nur die Braut, er kümmert sich nicht um deren Kleider, Reichtümer und äußerliche Gaben, sondern er will sie selbst und will lieber alles andere entbehren als sie verlassen. So sucht wiederum die Braut nur den Bräutigam und kümmert sich nicht um den Ring oder die Kleider oder das Geld. Sie hat am Bräutigam allein genug, und sie will und kann nur zufrieden sein, wenn sie den Bräutigam selber ganz hat.] Tradução nossa. Luther *apud* SCHWARZ, 1984, p. 200.

²⁰⁹ No próximo capítulo o tema da *unio mystica* em Lutero será abordado com mais profundidade.

²¹⁰ [so wir denn mit Christo ein Kuchen sind, so wirkt dasselbige soviel, daß wir auch untereinander ein Ding werden... Wenn du arm bist, schwach, ungesund, bin ich ein Christ, so gebe ich mich dahin in alle deine Not.] Tradução nossa. Lutero *apud* SCHWARZ, 1984, p. 197.

Em “Um Sermão sobre a Contemplação do Santo Sofrimento de Cristo”, datado de 1519, Lutero reafirma a centralidade da fé também para a contemplação. Missas, meditações, contemplação, nada disso tem sentido em si mesmo (*ex opere operati*), somente se for recebido em fé. Pois, “de que te adianta que Deus seja Deus, se não for um Deus para ti? De que adianta o fato de que comer e beber em si seja sadio e benéfico, se não for sadio para ti? E é de se temer que com muitas missas nada de melhor se conseguirá, caso não se buscar nelas seu verdadeiro fruto”.²¹¹

A vida em Cristo é a vida de um amor inefável. Vida que recebe Cristo como o noivo. Aquele que vêm ao encontro da humanidade perdida e condenada, vem para desposá-la. O Cristo cheio de ternura, envolto em glória, não olha para a miséria de sua noiva, mas para o amor com o qual ama infinitamente.

2.4 Cristologia e pneumatologia

Destacada a categoria de presença na mística de Lutero, cabe-nos dar um passo adiante e observar como tal presentificação seria possível. Para tanto, é necessário compreender como se dá a relação de cristologia e pneumatologia na teologia de Lutero. Como já vimos, Lutero afasta-se significativamente da pneumatologia entusiasta. Isso se deve à centralidade de Cristo em sua teologia. Cristo é a revelação central de Deus. Esta centralidade não significa que Lutero não tenha refletido sobre o Espírito Santo. A ênfase dada ao Espírito revela-se muito prontamente se observarmos a elaboração de hinos.²¹² Fato é que na pesquisa a pneumatologia de Lutero tem recebido pouca atenção²¹³.

Na época de Lutero a atualização da obra de Cristo era concebida através do *opus operantum*, ou seja, por meio da obra realizada.²¹⁴ Segundo Kurt D. Schmidt, na elaboração pneumatológica de Lutero, a mística do Medievo foi uma importante alternativa à concepção católica vigente.

A solução apresentada pelo misticismo da Idade Média Tardia, entretanto, impressionou Lutero. Ela concebia o evento de Cristo da época neotestamentária apenas como um exemplar (não como exemplo ético), como protótipo e retrato

²¹¹ LUTERO, Martinho. Um sermão sobre a Contemplação do Santo Sofrimento de Cristo. In: LUTERO, Martinho. *Obras Selecionadas*. Os primórdios. Escritos de 1517 a 1519. São Leopoldo: Sinodal, Porto Alegre: Concórdia, 2004d. v. 1, p. 251.

²¹² SCHMIDT, Kurt Dietrich. A doutrina de Lutero acerca do Espírito Santo. In: LUTERO, Martinho. *A presença de Deus na história*. São Leopoldo: Sinodal, 1982. p. 77.

²¹³ SCHMIDT, 1982, p. 77.

²¹⁴ SCHMIDT, 1982, p. 80.

daquilo que acontecerá em nós mesmos. Assim como Cristo precisa ser nascido dentro de nós, também nós temos que morrer com ele, e ele ressuscitar em nós.²¹⁵

Lutero estabeleceu uma relação muito própria entre o Espírito Santo e Jesus Cristo. Esta análise nos revelará o sol em torno do qual orbita seu falar da Fonte Vivificante. Este mesmo sol é o que aquecerá a mística de Lutero, forjando seu diálogo com a mística de sua época.

Cristo é o centro, o ponto de partida para falar da ação do Espírito Santo. É o que Deus revelou ao ser humano e é por meio dele que quer ser conhecido. Conforme Wachholz, “Deus não revela verdades suas que sejam atemporais e abstratas. Pelo contrário, Deus revela verdades dentro da história de sua criação. A verdade de Deus é verdade encarnada. Cristo se encarnou exatamente para ser Cristo *pro nobis*.”²¹⁶

A vida em Cristo é a vida de um amor infável, vida que recebe Cristo como o noivo. Aquele que vêm ao encontro da humanidade perdida e condenada, vem para desposá-la. O Cristo cheio de ternura, envolto em glória, não olha para a miséria de sua noiva, mas para o amor com o qual ama infinitamente.

A pergunta que, todavia, permanece é quem opera a presentificação de Cristo? Quem media Cristo, quem nos sussurra a sua Palavra eterna ao ouvido e nos une ao seu abraço redentor? Lutero o responde em sua explicação do terceiro artigo do Credo Apostólico, no Catecismo Maior:

Pois nem você nem eu jamais poderíamos saber coisa alguma a respeito de Cristo, nem crer nele e recebê-lo como Senhor, se, mediante a pregação do Evangelho, isso não fosse veiculado pelo Espírito Santo e colocado no nosso coração. A obra está consumada, pois Cristo granjeou para nós o tesouro por meio do seu sofrimento, sua morte e ressurreição etc. [...] Por isso a santificação não é outra coisa senão conduzir para o Cristo Senhor, receber esse benefício, o que não conseguiríamos por conta própria.²¹⁷

Eis a diaconia do Espírito!²¹⁸ Ele media a obra de Cristo, nos serve da sua obra, unindo-nos com o crucificado e ressurreto. Esta ação do Hálito Divino acontece unida à

²¹⁵ SCHMIDT, 1982, p. 80.

²¹⁶ WACHHOLZ, Wilhelm. O progresso do Espírito: O céu como alvo e o inferno como consequência. O paradigma trinitário em Agostinho, Fiore, Conte e Hegel no diálogo com o pensamento de Lutero. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, ano 47, n.2, p. 05-26, 2007. p. 20.

²¹⁷ LUTERO, 2012, p. 83.

²¹⁸ A palavra diaconia é empregada aqui significando tanto “serviço” quanto “mediação”. Para tanto, valemos das observações do australiano John N. Collins que, em sua extensa pesquisa sobre o emprego do termo *diakonos* na literatura grega, do séc. V a.C ao séc. II d.C, destilou o significado base: “mediar”. Este aplica-se igualmente para a interpretação de Beyer que traduz o termo como “servir a mesa”, pois o ato de servir à mesa também é mediação: os que servem à mesa movem-se entre a cozinha e os comensais. Cf.

Palavra. O Espírito não fala diretamente, como já vimos anteriormente. Esta união entre Espírito e Palavra é tão íntima em Lutero, que o que o Espírito efetua ele também pode descrever como efeito da Palavra.²¹⁹

Esta ligação entre Palavra e Espírito é o que faz Lutero distanciar-se da pneumatologia de Zwínglio e da entusiasta. Conforme Schmidt, “Lutero reúne também diretamente o Espírito Santo e Cristo. A obra de Cristo até culmina no envio do Espírito Santo. [...] que somente ensina a mensagem de Cristo, ele não transmite novas intuições”.²²⁰

O Espírito é, para Lutero, o “Espírito de Cristo”, Espírito cheio de misericórdia, de graça e de bondade que “carrega e auxilia aqueles que ainda não vivem corretamente, e não despreza o pobre pecador, como o faz este espírito farisaico”²²¹, Espírito que age por meio da palavra exterior e dos sacramentos unindo-nos com Cristo. Nas palavras de Wachholz, “o Espírito Santo é a ponte para que o Cristo encarnado (revelação original) seja Cristo hoje *pro me*, possibilitando que se torne presente e decisivo para nossa salvação”.²²²

STARNIZKE, Dierk. Diakonie in Gemeinschaft – Phöbe als erste Diakonisse. In: FRIEDRICH, Nobert; WOLFF, Martin (Hg.). *Diakonie in Gemeinschaft: Perspektiven gelingender Mutterhaus-Diakonie*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlagsgesellschaft, 2011. p. 39.

²¹⁹ SCHMIDT, 1982, p. 87.

²²⁰ SCHMIDT, 1982, p. 89.

²²¹ LUTERO, 1995a, p. 296.

²²² WACHHOLZ, 2010, p. 129.

3 MÍSTICA E LUTERO: DESDOBRAMENTOS DO TEMA NA PESQUISA ATUAL

Observamos o fenômeno do renovado interesse pela mística na atualidade, o que também se reflete na pesquisa acerca da relação com a teologia de Lutero. A contribuição mais significativa nesta área é, sem dúvida, a finlandesa. Neste capítulo, exporemos o eixo central da pesquisa finlandesa desenvolvida por Tuomo Mannermaa: a *unio mystica* em Lutero.

Ao destacar a pesquisa finlandesa, daremos continuação à análise da categoria de presença na teologia de Lutero. Na pesquisa finlandesa a presença de Cristo na fé é central. Sem esta presença real seria impossível falar de *unio*. Ademais, apresentaremos a diversificação da escola finlandesa e as recepções nos âmbitos da teologia alemã e norte-americana.

O movimento final de nosso trabalho será refletir sobre as contribuições da mística de Lutero para a reflexão atual sobre mística cristã para nosso contexto. Faremos isto com vistas ao contexto latino-americano buscando estabelecer um diálogo com a reflexão aqui empreendida.

3.1 A pesquisa finlandesa

O contexto de surgimento desta pesquisa é o diálogo ecumênico da Igreja Evangélica da Finlândia com a Igreja Ortodoxa Russa. A idealização dos diálogos começou em 1967 por meio de encontros do arcebispo luterano Simojoki com o patriarca Aleski. O primeiro encontro de diálogo das duas Igrejas aconteceu em Turku na Finlândia, em 1970, tendo como pauta de discussão a Eucaristia e a promoção da paz.²²³

O tema da central da pesquisa finlandesa, a intercessão entre a compreensão luterana de justificação e a ortodoxa de divinização (*theosis*)²²⁴, foi apresentada no quarto encontro, realizado em Kiev (Ucrânia), em 1977.²²⁵ Neste encontro, o luterólogo Tuomo Mannermaa

²²³ JÄÄSKELÄINEN, Heikki. Theological Discussions between the Evangelical Lutheran Church of Finland and the Russian Orthodox Church in 1970-1995. In: THE TENTH THEOLOGICAL DISCUSSIONS BETWEEN THE EVANGELICAL LUTHERAN CHURCH OF FINLAND AND THE RUSSIAN ORTHODOX CHURCH. Helsinki: Church Council, 1996. p. 101.

²²⁴ MANNERMAA, Tuomo. *Der im Glauben gegenwärtige Christus: Rechtfertigung und Vergottung. Zum ökumenischen Dialog.* Hannover: Lutherisches Verlagshaus, 1989. p. 12.

²²⁵ JÄÄSKELÄINEN, 1996, p. 102.

apresentou seu estudo intitulado “In ipsa fide Christus adest” [Cristo está presente na fé] como palestra principal para debate²²⁶. Este estudo será o foco de nossa análise e exposição.

Primeiramente, precisamos esclarecer o que é divinização. Mannermaa dá voz à teologia ortodoxa: “Em Cristo, a vida divina manifestou-se, da qual, como membros da Igreja, do Corpo de Cristo, nos tornamos partícipes. Assim, o ser humano toma parte da “natureza divina” (2 Pe 1.4). Esta “natureza”, respectivamente, vida divina, atua como fermento na essência do ser humano e lhe restaura seu estado natural original”.²²⁷

Trata-se de uma participação da natureza divina, que, segundo Mannermaa, pressupõe que o “ser humano possa participar realmente da plenitude da vida em Deus”.²²⁸ Esta seria a interpretação da tradição da Igreja antiga referente à divinização, bem como, a da Igreja ortodoxa. O desenvolvimento clássico desta teologia encontra-se em Atanásio.²²⁹

Por meio da teologia da encarnação, Atanásio enxerga a restauração do ser humano e a possibilidade de uma renovação na aceitação de Cristo na fé. Assim sendo, a encarnação em si é já um ato salvífico. Em seu escrito “A encarnação do Verbo”, Atanásio sintetiza: “ele se fez homem para que fôssemos deificados; tornou-se corporalmente visível, a fim de adquirirmos uma noção do Pai invisível. Suportou ultrajes da parte dos homens, para que participemos da imortalidade”.²³⁰

Para estabelecer um diálogo com esta teologia, está claro para Mannermaa que somente Lutero servirá de base. Mannermaa identifica uma diferença entre a compreensão de justificação de Lutero e a de Melanchthon, registrada na Fórmula de Concórdia²³¹. A compreensão de justificação de Melanchthon é completamente forense, tratando-se de um ato jurídico divino, baseado no mérito de Cristo.²³²

²²⁶ MANNERMAA, 1989, p. 6.

²²⁷ [In Christus ist das göttliche Leben erschienen. Dessen wird man als Glied der Kirche, des Leibes Christi, teilhaftig. So erhält der Mensch Anteil an der „göttliche Natur“. (2. Petr. 1,4) Diese „Natur“ bzw. dieses göttliche Leben durchwirkt wie ein Sauerteig das Wesen des Mensch-Seins und stellt dessen ursprünglichen natürlichen Zustand wieder her.] tradução nossa. MANNERMAA, 1989, p. 12.

²²⁸ MANNERMAA, 1989, p. 13.

²²⁹ PANNENBERG, Wolfhart. *Teologia Sistemática*. Santo André: Editora Academia Cristã Ltda; São Paulo: Paulus, 2009. v. 3, p. 733.

²³⁰ ATANÁSIO. A encarnação do verbo. In: ATANÁSIO. *A encarnação do verbo; Apologia ao Imperador Constâncio; Apologia de sua fuga; Vida e conduta de S. Antão*. São Paulo: Paulus, 2002. p. 117-201, à p. 198.

²³¹ Neste ponto, é estranho que Maannermaa não apresente a posição de Melanchthon a partir da Apologia da Confissão de Augsburg, na qual ele apresenta a doutrina da justificação com mais profundidade. Acerca do debate relacionado à compreensão de justificação de Melanchthon sugerimos KOLB, Robert; ARAND, Charles P. *The Genius of Luther's Theology: A Wittenberg Way of Thinking for the Contemporary Church*. Michigan: Grand Rapids, 2008. p. 43-48.

²³² MANNERMAA, 1989, p. 15.

A própria Fórmula de Concórdia indica a compreensão de Lutero de justificação encontrada no seu Comentário à Epístola aos Gálatas para elucidar o Artigo da Justificação [*articuli iustificationis*]. Este Comentário²³³ revela a dependência da teologia da justificação de Lutero da cristologia elaborada pela patrística, especificamente por Atanásio.²³⁴

Segundo Mannermaa, Lutero teria uma compreensão de justificação pela fé cristologicamente estruturada. Isto significa que “Lutero não separa a pessoa (*persona*), da obra (*officium*) de Cristo, mas o próprio Cristo, tanto como pessoa quanto como obra, é a justiça cristã, respectivamente, justiça da fé. Na fé, mesmo o Cristo real está presente (*in ipsa fide Christus adest*) e, deste modo, igualmente toda a sua pessoa e toda a sua obra”.²³⁵ Deste modo, o centro da teologia da justificação passa a ser a presença real de Cristo na fé.

O fundamento para a fé justificadora reside na teologia da encarnação, elaborada por Lutero, que apresenta uma acentuação diferente da apresentada nos concílios da Igreja antiga. Para o reformador de Wittenberg, Cristo não somente assumiu a forma humana, mas assumiu a forma humana pecadora *par excellence*.²³⁶ Cristo é o máximo pecador (*maximus peccator, peccator peccatorum*).²³⁷

Além disso, Cristo é a máxima pessoa, o que significa que ele reúne em si toda a pecaminosidade de toda a humanidade. Lutero chega a falar de um Cristo submerso em pecado (*submersus*).²³⁸ Sendo, porém, Cristo igualmente Deus, há uma tensão profunda nele próprio, um paradoxo absurdo. A batalha entre justiça e pecado acontece na pessoa de Cristo.²³⁹

Esta batalha é, pois, vencida no próprio Cristo (*triumphans in seipso*).²⁴⁰ Segundo Mannermaa: “Pecado, condenação e morte são expressamente vencidos primeiro na pessoa de

²³³ Para elucidar a compreensão de Mannermaa, apresentaremos alguns extratos do texto de Lutero usados pelo autor.

²³⁴ MANNERMAA, 1989, p. 20.

²³⁵ [Luther trennt nicht die Person (*persona*) und das Werk (*officium*) Christi voneinander, sondern Christus selbst, sowohl seine Person als auch sein Werk, ist die Christliche Gerechtigkeit beziehungsweise Glaubensgerechtigkeit. Im Glauben selbst ist Christus real anwesend (*in ipsa fide Christus adest*) und somit auch seine ganze Person und sein ganzes Werk.] Tradução nossa. MANNERMAA, 1989, p. 15.

²³⁶ “E todos os profetas viram que Cristo haveria de tornar-se o maior salteador de todos, homicida, adúltero, ladrão, profanador, blasfemador, etc., sendo que jamais existiria no mundo algum salteador maior do que ele. Agora já não se trata mais de sua pessoa. Já não é mais o filho nascido da virgem Maria, mas um pecador que tem e carrega o pecado de Paulo, que foi um blasfemador, perseguidor e homem violento. Ele carrega o pecado de Pedro, que negou a Cristo; de Davi, que foi adúltero.” LUTERO, 2008, p. 267.

²³⁷ MANNERMAA, 1989, p. 22.

²³⁸ LUTERO, 2008, p. 269.

²³⁹ MANNERMAA, 1989, p. 25.

²⁴⁰ “Cristo, portanto, que é o poder divino, a justiça, a benção, a graça e a vida, vence e destrói esses monstros: o pecado, a morte e a maldição, sem armas e sem combate, em seu corpo e em si mesmo.” LUTERO, 2008, p. 271.

Cristo e ‘depois’ todo o mundo deve ser transformado pela sua pessoa. A salvação é a participação na pessoa de Cristo.”²⁴¹

O centro desta compreensão de participação é a ideia de uma troca²⁴² que acontece entre Cristo e a pessoa que crê. Na fé Cristo se une à pessoa que crê e lhe concede a dádiva de sua pessoa, ou seja, a verdade, a alegria, a benção, a justiça e, paralelamente, absorve o pecado, a morte e a condenação da pessoa que crê.²⁴³

Mannermaa aponta também para a crítica que Lutero faz à compreensão da relação entre fé e amor na teologia escolástica, segundo a qual, a fé seria formatada pelo amor. Na compreensão escolástica a fé era entendida como pertencente à dimensão do intelecto. Todavia, por meio do intelecto não seria possível chegar ao conhecimento de Deus. O amor teria a função de formatar a fé [*Fides charitate formata*] e, com a ajuda da *gratia infusa*, conduzir à união com o transcendente.²⁴⁴

Para Lutero, o ser humano não pode contribuir de modo algum para alcançar Deus. A graça não dá nova qualidade ao amor humano, a graça é o verdadeiro amor. Portanto, o Cristo presente na fé é a própria justiça e o amor de Deus dos quais o ser humano não pode se vangloriar. O que Lutero expressa igualmente ao afirmar que a fé é algo poderoso, vivificante, que transforma.²⁴⁵

A justiça é, portanto, sofrida por meio da fé que contém o Cristo. A fé é uma realidade crística [*Fides Christo formata*] que justifica por Cristo estar nela presente. Assim Lutero o explica:

A fé cristã não é uma qualidade ociosa ou uma casca vazia no coração, que pode existir em pecado mortal até que chegue o amor e a vivifique. Mas, se é uma fé viva, é uma confiança segura de coração e um firme assentimento que se apropria de Cristo, de modo que Cristo se torna o objeto da fé, ou melhor, não o objeto, mas, por assim dizer, nessa fé Cristo está presente. Assim a fé é uma espécie de conhecimento ou de trevas que nada vê. [...] A nossa justiça formal, portanto não é o amor formando a fé, mas a própria fé e a nuvem do coração, isto é, uma confiança em algo que não vemos, que é Cristo que, embora não possa ser visto precisamente, contudo

²⁴¹ [Sünde, Fluch und Tod werden ausdrücklich zuerst in Christi Person überwunden und „danach“ soll die ganze Welt durch seine Person gewandelt werden. Das Heil ist die Teilhabe an der Person Christi.] tradução nossa. MANNERMAA, 1989, p. 26.

²⁴² Esta ideia foi também destacada por Altmann em sua análise da cristologia de Lutero: “trata-se de uma maravilhosa troca alegre (*fröhlicher Wechsel*): ele, o justo, torna-se pecador; nós, os pecadores, tornamo-nos justos. O pecado da humanidade é lançado sobre ele; a sua justiça é concedida a nós. Ele morre, nós vivemos.” ALTMANN, 1994, p. 65.

²⁴³ MANNERMAA, 1989, p. 27.

²⁴⁴ MANNERMAA, 1989, p. 33.

²⁴⁵ MANNERMAA, 1989, p. 35.

está presente. A fé, portanto, justifica porque se apropria e se apossa desse tesouro, a saber, do Cristo presente.²⁴⁶

O grande erro desta concepção de divinização é colocar Cristo nos céus e tentar alcançá-lo por meio do amor. Lutero acentua a teologia da encarnação. Deus desceu em toda a sua plenitude e tornou-se ser humano. Quem crê já está no céu, pois tem o Cristo presente²⁴⁷. Conforme Lutero, “é preciso que Cristo e a fé estejam intimamente ligados; é preciso que nós vivamos no céu e que Cristo esteja vivo e opere em nós. Mas ele vive e opera em nós não especulativa, mas realmente, com a sua absoluta presença e eficácia”.²⁴⁸

A lei é outro tópico trabalhado por Mannermaa. Ela jamais poderá ser caminho para salvação, pois Deus mesmo, por sua bondade e misericórdia, quer presentear a pessoa que crê com sua justiça e seu amor. Querer ser justificado pela lei é tentar produzir a justiça por meio de seus próprios recursos, sendo que o ser humano não tem nenhum.²⁴⁹ Isso não significa que Lutero despreza a lei por completo. Para ele a lei tem sua função à parte da doutrina da justificação. Como ele mesmo diz “fora da consciência”, porque na consciência a lei atemoriza e aflige tirando a confiança na justiça.²⁵⁰

No que tange à relação entre justificação e santificação, Mannermaa observa que a distinção feita na teologia luterana ulterior não é central na teologia de Lutero. Esta distinção teria sua origem da polêmica entre Melanchthon e Osiander.²⁵¹ Tanto a santificação quanto a justificação tem seu fundamento na presença real de Cristo na fé. Por meio da sua presença Cristo renova o ser humano e nele opera todo bem.²⁵²

Deste modo, Cristo mesmo é o sujeito das boas obras. Cristo é a santidade do ser humano. Por meio da fé, Cristo vive, age, fala e sofre no ser humano. Conforme Lutero,

Mas de onde vem aquelas palavras não sacrílegas e blasfemas como antes, mas santas e divinas; de onde vêm aqueles movimentos e ações, isso ele não vê. Pois aquela vida se encontra no coração e é vivida pela fé, onde depois de morta a carne reina Cristo com seu Espírito Santo, que agora, vê, ouve, fala, opera, sofre e, simplesmente, faz tudo nele, apesar da resistência da carne. Em poucas palavras,

²⁴⁶ LUTERO, 2008, p. 139.

²⁴⁷ MANNERMAA, 1989, p. 39.

²⁴⁸ LUTERO, 2008, p. 338.

²⁴⁹ MANNERMAA, 1989, p. 43.

²⁵⁰ LUTERO, 2008, p. 345.

²⁵¹ Acerca deste debate, confira PANNENBERG, 2009, p. 314-315 e SCHEIBLE, Heinz. *Melanchthon: eine Biographie*. München: Beck, 1997. p. 200-203.

²⁵² MANNERMAA, 1989, p. 56.

esta vida não é uma vida da carne, embora se encontre na carne, mas é vida de Cristo, Filho de Deus, a quem o cristão possui pela fé.²⁵³

Para relacionar fé e obras, Lutero faz uso do dogma cristológico de Calcedônia. Assim como Cristo tem duas naturezas inseparáveis, porém distintas, caberia distinguir também a fé das obras que procedem da fé.²⁵⁴ Portanto, segundo Lutero, “a fé pratica obras, e fé e obras unem-se de uma maneira concreta e composta. No entanto, cada uma tem e conserva a sua natureza e funções próprias”.²⁵⁵

Como base nessa compreensão de presença real de Cristo, como entender a famosa expressão de que o ser humano é simultaneamente justo e pecador [*simul iustus et peccator*]? Segundo Mannermaa, a compreensão de justiça de Lutero compreende dois fatores: a fé no coração e a imputação de Deus.²⁵⁶

A fé significa a justiça real, entretanto, ela é fraca no ser humano e por isso a pessoa que crê ainda vive em pecado. É necessário que Deus impute justiça à pessoa que crê, por causa de Cristo²⁵⁷. Lutero esclarece isso da seguinte maneira: “A fé se apropria de Cristo, tendo-o presente e incrustando-o como o anel incrusta a joia. E aquele que for encontrado com tal fé que se apossou de Cristo no coração, a esse Deus considera justo”.²⁵⁸

Esta conceituação também poderia ser esclarecida por outra via. A fé seria o início da justificação, mas pela sua fragilidade nesta realidade, ela necessita da imputação da justiça por parte de Deus.²⁵⁹ Portanto, também em Lutero existe a dimensão forense da justificação. Sua compreensão, entretanto, é muito mais abrangente.

A fé é também o motivo da imputação da justiça por parte de Deus isso porque na fé Cristo está presente. O Cristo presente na fé é a razão da justiça do cristão e da cristã, e da imputação da justiça por parte de Deus. Novamente é a presença de Cristo na fé que auxilia na compreensão da relação entre a o fazer justo e o imputar a justiça.²⁶⁰

O fato de a pessoa cristã continuar a viver na carne significa uma constante luta no coração, entre o que é carnal e o Espírito de Cristo.²⁶¹ Ao final deste escrito, Mannermaa aponta para as metáforas físicas usadas por Lutero para descrever os meios da graça: a Palavra

²⁵³ LUTERO, 2008, p. 175.

²⁵⁴ MANNERMAA, 1989, p. 61.

²⁵⁵ LUTERO, 2008, p. 263.

²⁵⁶ MANNERMAA, 1989, p. 62.

²⁵⁷ MANNERMAA, 1989, p. 63.

²⁵⁸ LUTERO, 2008, p. 141.

²⁵⁹ MANNERMAA, 1989, p. 64.

²⁶⁰ MANNERMAA, 1989, p. 65.

²⁶¹ MANNERMAA, 1989, p. 70-77.

é descrita como ventre²⁶², a Igreja, como mãe²⁶³ e o ministério da Palavra, como pai.²⁶⁴ Lutero se vale desta linguagem para revelar que a pessoa cristã não é a ativa justificação, ela é recém-nascida, não é parturiente.

A abordagem de Mannermaa deu impulsos a outros pesquisadores finlandeses. A seguir, exporemos sinteticamente os desdobramentos nas pesquisas realizadas pela escola finlandesa.

3.1.1 Diversificação da escola finlandesa

Após a publicação de “in ipsa fides Christo adest”, seguiram-se mais publicações de Mannermaa e um estreito trabalho de cooperação com o Institut für Europäische Geschichte de Mainz, na Alemanha. Desde 1980, Mannermaa também acompanhou doutorandos em suas pesquisas e influenciou-os no aprofundamento da teologia de Lutero.²⁶⁵

Entre os pesquisadores que realizaram pesquisas sob a orientação de Mannermaa está Risto Saarinen, que substituiu Mannermaa na cátedra de teologia ecumênica. Saarinen trabalhou em sua tese os pressupostos hermenêuticos e filosóficos da pesquisa sobre Lutero no neoprotestantismo.²⁶⁶

Em sua análise, Saarinen destaca que, nas pesquisas de Albrecht Ritschl, Adolf von Harnack e Wilhelm Hermann, as afirmações de caráter ontológico são reinterpretadas de modo que a relação entre Deus e o ser humano é entendida como relação ética, na qual a vontade humana é orientada para a divina.²⁶⁷

A pesquisa em Lutero posterior à década de 1920, influenciada pela teologia de Karl Barth, interpreta a teologia de Lutero numa perspectiva existencial e as formulações ontológicas em concordância à ontologia da relação. Para Saarinen “os teólogos dialéticos Karl Barth e Ernst Wolf [...] ensinam em concordância como o neoprotestantismo e a

²⁶² “Somente a fé produz filhos de Deus, nascidos da Palavra, que é o útero divino, no qual somos concebidos, carregados e do qual nascemos.” LUTERO, 2008, p. 368.

²⁶³ “Nós nascemos como herdeiros por intermédio da Sara livre, isto é, por intermédio da Igreja. Pois ela nos ensina, nutre, carrega no ventre, no colo e em seus braços, modela-nos e aperfeiçoa-nos na forma de Cristo.” LUTERO, 2008, p. 414.

²⁶⁴ “Os apóstolos (como também os mestres, todavia a seu modo) atuam em lugar dos pais, pois, como esses geram a forma dos corpos, assim aqueles geram a forma da alma.” LUTERO, 2008, p. 403.

²⁶⁵ FORSBEG, Juhani. Die finnische Lutherforschung seit 1979. In: *Lutherjahrbuch: Organ der internationalen Lutherforschung*. 72. Jahrgang. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2005. p. 153.

²⁶⁶ FORSBEG, 2005, p. 158.

²⁶⁷ FORSBEG, 2005, p. 158.

Lutherrenaissance, de que com o motivo da presença de Cristo não se estaria considerando uma presença substancial, mas um agir atual de Deus sobre nós”.²⁶⁸

Simo Peura escolheu trabalhar o mesmo tema de Mannermaa, a divinização na teologia de Lutero. Para tal, optou por analisar os textos do reformador desde 1513 até 1519. Peura divide sua análise cronologicamente em três partes: a) 1513-1516 – divinização como nascimento espiritual de Cristo em nós; b) 1515-1516 – divinização no contexto da justificação e do amor de Deus no período da preleção sobre Romanos; c) Divinização, amor, e *theologia crucis*: 1517-1519.²⁶⁹

Peura entende que sob o conceito de divinização, que aparece apenas vinte vezes no *corpus lutheranum*, deve-se entender uma gama muito maior de termos e concepções de Lutero. Peura menciona o afamado conceito de *theologia crucis* como exemplo, que aparece menos ainda nos escritos do reformador, o que não impediu de ser considerado tema central da sua teologia.²⁷⁰

No desenvolvimento do trabalho de Peura ele destaca que a divinização não significa a apoteose do ser humano; o ser humano divinizado permanece sendo humano. A participação em Cristo por meio da fé e do amor deve ser entendida sempre sob o signo da cruz. A ontologia de Lutero seria também “uma ontologia sob a cruz”.²⁷¹

Kari Kopperi desenvolveu sua dissertação com base na análise das teses do Debate de Heidelberg. Sua preocupação era analisar as teses com base no contexto teológico e filosófico da Idade Média e da Renascença. Kopperi via que o assento na teologia da cruz não correspondia à intenção das teses. O problema central abordado na compreensão de Kopperi é a pergunta pelo amor correto.²⁷²

Sobre esta ótica também deveria ser entendida a crítica de Lutero à filosofia aristotélica. Lutero não quer negar a importância filosófica de Aristóteles, mas no âmbito da teologia, conduz à elevação do amor humano e conseqüentemente à teologia da glória. Teologia correta se faz baseada no amor de Deus manifestado na cruz de Cristo.²⁷³

²⁶⁸ [die dialektische theologen Karl Barth und Ernst Wolf lehren in Übereinstimmung mit dem Neuprottestantismus und der Lutherrenaissance, mit dem Gegenwart-Christus-Motiv sei keine substantielle Anwesenheit gemeint, sondern ein aktuelles Wirken Gottes auf uns.] tradução nossa. SAARINEN *apud* FORSBERG, 2005, p. 159.

²⁶⁹ FORSBERG, 2005, p. 160.

²⁷⁰ FORSBERG, 2005, p. 160.

²⁷¹ FORSBERG, 2005, p. 161.

²⁷² FORSBERG, 2005, p. 166.

²⁷³ FORSBERG, 2005, p. 168.

3.1.2 A recepção alemã

Em sua Teologia Sistemática, no tópico acerca da “Filiação em Deus e Justificação”²⁷⁴, Wolfhart Pannenberg apresenta a centralidade da redescoberta efetuada por Mannermaa, para a qual também Pannenberg chama a atenção: “Para Lutero a comunhão extática com Cristo, no qual o crente se fia, constituía o fundamento para a compreender a justificação”.²⁷⁵

Em nota de rodapé, Pannenberg remete este ponto de vista à pesquisa finlandesa, especialmente ao trabalho de Mannermaa. Segundo Pannenberg, “esse é um ponto de vista que, contrariando uma tendência dominante por longo tempo na pesquisa de Lutero, foi defendida nos últimos anos com grande energia por pesquisadores finlandeses de Lutero”.²⁷⁶

Pannenberg igualmente compartilha a opinião de que a justificação como ato exclusivamente forense está muito mais presente na compreensão de Melanchthon do que em Lutero:

A acusação de que na doutrina da reforma acerca da Justificação como declaração do ser humano como Justo se trata de um ‘computar meramente exterior da justiça de Cristo’ por meio de um ato judicial de Deus, que absolve o pecador ‘sem alterar nada em sua constituição interior’, atinge à primeira vista antes Melanchthon que Lutero. Porque a fundamentação da justificação por Lutero na comunhão da fé com Cristo não tinha mais importância em Melanchthon.²⁷⁷

Martin Hailer debruçou-se sobre o trabalho de Mannermaa de modo mais intenso, apresentando em artigo a sua apreciação. Estes são os pontos fracos destacados por Hailer do trabalho de Mannermaa: 1) Hailer critica o fato de Mannermaa concentrar-se quase que unicamente na análise do Comentário de Gálatas. 2) Nos pontos em que a pesquisa finlandesa entende que Lutero estaria empregando termos ontológicos, Hailer é enxerga linguagem metafórica. 3) Hailer também entende como ponto fraco a não diferenciação entre discurso relacional e ontológico na pesquisa finlandesa. Para Hailer, Lutero pensa relacionalmente.²⁷⁸

Postas estas ressalvas, Hailer considera válida a interpretação finlandesa. Para ele, “*não* é possível, em relação à justificação, *não* falar de participação. Quem supõe poder

²⁷⁴ PANNENBERG, 2009, p. 293- 328.

²⁷⁵ PANNENBERG, 2009, p. 299.

²⁷⁶ Nota de n° 368. PANNENBERG, 2009, p. 299.

²⁷⁷ PANNENBERG, 2009, p. 304.

²⁷⁸ HAILER, Martin. Rechtfertigung als Vergöttung? Eine Auseinandersetzung mit der finnischen Luther-Deutung und ihrer systematisch-theologischen Adaption. In: *Lutherjahrbuch: Organ der internationalen Lutherforschung*. 77. Jahrgang. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, , 2010. p. 239- 267, à p. 250-253.

prescindir dela, reduz o evento relacional a um ato jurídico distanciado”.²⁷⁹ Hailer reconhece o direito teológico da pesquisa finlandesa igualmente por esta realçar a presença atuante de Deus.²⁸⁰

No que tange à atuação do Espírito Santo, Hailer traz uma importante contribuição. Enquanto, para Mannermaa, a participação divina é descrita como fato cristológico (*cristologisches Faktum*), Hailer sugere que esta participação seja entendida como processo pneumatológico (*pneumatologischen Vorgang*).²⁸¹

Hailer conclui afirmando, “é correto ancorar a participação humana em Deus como objetividade cristológica. O termo dádiva de Saarin também parece ser adequado para tal. Todavia, esta é transferida pneumatologicamente na descrição do processo, no qual Deus, por meio da concessão da sua presença, vocaciona seres humanos para o seu serviço”.²⁸²

3.1.3 A recepção norte-americana

Em 1993, com a participação de uma delegação finlandesa no “Luther Congress”, realizado em Minnesota, estabeleceu-se o vínculo entre os pesquisadores finlandeses e norte-americanos. A partir daquele encontro organizou-se uma conferência conjunta, sobre o tema da salvação, em 1996. Desta conferência, temos a apreciação norte-americana, exposta a seguir.²⁸³

Robert Jenson destaca que a disputa entre a escola finlandesa e outros pesquisadores de Lutero se deve em grande parte à legitimidade teológica do conceito de essência. Jenson aponta este como principal ponto de dissensão entre a pesquisa finlandesa e os teólogos alemães.²⁸⁴ Ele retoma o conceito a partir da filosofia grega, destacando três formas de recepção do conceito na história da teologia.

²⁷⁹ HAILER, 2010, p. 255.

²⁸⁰ HAILER, 2010, p. 257.

²⁸¹ HAILER, 2010, p. 265.

²⁸² [es ist richtig, des Menschen Partizipation an Gott als christologische Schlichkeit zu verankern, auch scheint Saarinens Terminus der Gabe dafür geeignet. Er ist aber pneumatologisch zu überführen in die Beschreibung des Vorgangs, in dem Gott Menschen durch die Gewährung seiner Gegenwart in seinem Dienst ruft.] Tradução nossa. HAILER, 2010, p. 267.

²⁸³ As preleções encontram-se em: BRAATEN, Carl E.; Jenson, Robert W. (ed.). *Union with Christ: the New Finnish Interpretation of Luther*. Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company, 1998.

²⁸⁴ JENSON, Robert W. Response to Tuomo Mannermaa, “Why is Luther so fascinating?” In: BRAATEN, Carl E.; Jenson, Robert W. (ed.). *Union with Christ: the New Finnish Interpretation of Luther*. Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company, 1998. p. 21-24, à p. 22.

Em primeiro lugar, a forma mais comum de aplicação do conceito: “Deus é ser – mas permanece livre e misterioso, porque também está acima do ser”.²⁸⁵ Outra forma pode ser a tentativa de “de-helenizar” [dehellenize] a teologia, excluindo o conceito de ser, o que Jenson remete à tentativa moderna da teologia, principalmente presente entre pesquisadores alemães.²⁸⁶

Mas, há também a terceira via, que acolhe a questão grega e lhe oferece respostas especificamente cristãs. Exponentes desta via seriam Gregório de Nissa, Maximus, Hegel, aos quais se poderia acrescentar, depois da pesquisa finlandesa, também Lutero. Segundo Jenson,

Ser, de acordo com Lutero, segundo Mannermaa, é dar-se a um outro, pelo falar. Note a diferença sutil, mas vital entre este e o kantismo. De acordo com os kantianos, não podemos lidar com o ser, mas somente ter relações. De acordo com Lutero, segundo Mannermaa, ser é certo modo de relação.²⁸⁷

Jenson destaca igualmente que a abordagem de Mannermaa elucidada o texto “Da Liberdade Cristã”. Afinal, não há menção em nenhuma parte do escrito de uma imputação, ou aceitação incondicional, ou outro “item luterano”. O texto parece enigmático.²⁸⁸ A chave para entendê-lo estaria no caráter especial de ser que, ao contrário dos gregos, para os quais ser é geralmente compreendido como perdurar, em Lutero é se entregar, se doar, o que acontece na Palavra, na qual Cristo se doa. Portanto, ouvir as palavras de Cristo é tornar-se um ser com ele.²⁸⁹

Carl Braaten destaca que a pesquisa finlandesa levanta perguntas concernentes a eclesiologia das igrejas luteranas. No caso da diferença entre a teologia de Lutero e a contida na Fórmula de Concórdia acerca da justificação, qual delas é normativa?²⁹⁰ Ademais, ele considera a pesquisa finlandesa importante por integrar a doutrina da justificação na cristologia.²⁹¹

²⁸⁵ [God is being - but remains free and mysterious because he is also above being.] tradução nossa. JENSON, 1998, p. 22.

²⁸⁶ JENSON, 1998, p. 23.

²⁸⁷ [To be, according to Luther according to Mannermaa, is to give oneself to an other, by speaking. Note the subtle but vital difference between this Kantianism. According to the Kantians, we cannot deal with being but only with relations. According to Luther according Mannermaa, a certain mode of relation *is* being.] tradução nossa. JENSON, 1998, p. 23.

²⁸⁸ JENSON, 1998, p. 23.

²⁸⁹ JENSON, 1998, p. 24.

²⁹⁰ BRAATEN, Carl E. Response to Simo Peura, “Christ as Favor and Gift”. In: BRAATEN, Carl E.; Jenson, Robert W. (ed.). *Union with Christ: the New Finnish Interpretation of Luther*. Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company, 1998. p. 70-75, à p. 72.

²⁹¹ BRAATEN, 1998, p. 73.

Acerca do trabalho apresentado por Peura, Braaten ressalta o importante serviço prestado à tradição luterana, pela distinção feita entre dádiva e graça, sendo a dádiva a contínua renovação no ser humano efetuada por Cristo e graça o perdão total e completo por causa de Cristo.²⁹² Braaten conclui:

Estou convencido de que o tratamento cristológico (unio cum Christo) da justificação é essencial e que somente a partir desta base é possível destacar ambos aspectos da justificação, enquanto observa a distinção adequada entre a graciosa misericórdia de Deus como o perdão dos pecados por causa de Cristo, por um lado, e o processo permanente de renovação e santificação no Espírito Santo, por outro lado.²⁹³

Posição mais reticente em relação à pesquisa finlandesa encontra-se em Carl Trueman, para o qual as diferenças entre Lutero e Melanchthon são apenas de ênfase e terminologia, sem grande incidência sobre o conteúdo. Melanchthon usava a metáfora da contexto legal enquanto Lutero preferia usar a metáfora das núpcias.²⁹⁴

Trueman entende a produção intelectual de Wittenberg como fruto de uma comunhão dos pensadores, de modo que, não se pode separar textos do seu contexto maior. Assim define Trueman: “esses livros são o resultado da interação social e intelectual constante entre os vários atores de Wittenberg e, portanto, em um sentido profundo, não foram o produto de um único autor, mas da efervescência teológica de Wittenberg como um todo”.²⁹⁵

Trueman considera a abordagem da pesquisa finlandesa “históricamente falha” e “ecumenicamente irrelevante”.²⁹⁶ Para o diálogo ecumênico o autor recomenda dar mais atenção aos documentos confessionais do que a textos isolados de uma pessoa, mesmo que esta seja Lutero.²⁹⁷

²⁹² BRAATEN, 1998, p. 74.

²⁹³ [I am convinced that the christological (unio cum Christo) treatment of justification is essential, and that only on its basis is it possible to stress both aspects of justification, while observing the proper distinction, between the gracious mercy of God as the forgiveness of sins for Christ's sake, on the one hand, and the lifelong process of renewal and sanctification in the Holy Spirit, on the other hand.] tradução nossa. BRAATEN, 1998, p. 75.

²⁹⁴ TRUEMAN, Carl. *Simmul peccator et Justus: Martin Luther and Justification*. In: MCCORMACK, Bruce L. (ed.). *Justification in Perspective: historical Developments and Contemporary Challenges*. Michigan: Baker Academic; Edinburgh: Rutherford House, 2006. p. 89.

²⁹⁵ [these books were the result of constant social and intellectual interaction between the various Wittenberg players and were thus not, in a deep sense, the product of a single author but of the theological ferment of Wittenberg as a whole.] tradução nossa. TRUEMAN, 2006, p. 90.

²⁹⁶ [historically flawed and ecumenically irrelevant] tradução nossa. TRUEMAN, 2006. p. 92.

²⁹⁷ TRUEMANN, 2006, p. 92.

3.2 Contribuições da mística de Lutero para a reflexão latino-americana

A preocupação com a vivência mística sempre acompanhou a Teologia da Libertação e pode ser constatada já no livro “Teologia da Libertação”, de Gutiérrez publicado em 1971.²⁹⁸ A experiência latino-americana é o contexto vivencial a partir do qual realizamos a reflexão sobre Lutero e sua mística. Portanto, consideramos importante ressaltar a contribuição de Lutero para a reflexão aqui empreendida e destacar pontos de convergência.

3.2.1 Mística e crítica

A emergência da dimensão mística na teologia é ponto importante destacado pela Teologia da Libertação. Esta dimensão nos interpela, como afirmam os autores João Batista Libanio e Afonso Murad: “O cansaço diante da razão instrumental, tão redutora da dimensão humana, pede uma teologia mais sapiencial que envolva a totalidade da pessoa no mistério de Deus”.²⁹⁹

Parece-nos, entretanto, importante discernir os espíritos, avaliar o que está por traz desta sede. Faz-se necessário estabelecer critérios para avaliar esta “sede” atual por mística. A teóloga Dorothee Sölle, em sua alocução na Sexta Assembleia do Conselho Mundial de Igrejas, apontava para o fato de a sede por espiritualidade tratar-se de uma espécie de “mais-valia” para aquelas pessoas que já possuem tudo.³⁰⁰ Seria uma espécie de véu para encobrir o vazio, que em si não gera compromisso cristão algum.³⁰¹

Também Libanio aponta para a complexidade da atual sede por mística e espiritualidade e faz uma análise do movimento da Nova Era para descrever esta realidade. Este movimento seria um movimento paradigmático, oferecendo um panorama da religiosidade que permeia a atual sede mística. Para Libanio, a partir do movimento da Nova Era, pode-se constatar na cultura pós-moderna uma religiosidade que “faz combinações” dos

²⁹⁸ GUTIÉRREZ, Gustavo. *Teologia da Libertação: perspectivas*. 9. ed. São Paulo: Loyola, 2000.

²⁹⁹ LIBANIO, J. B.; MURAD, Afonso. *Introdução à Teologia: perfil, enfoques, tarefas*. 5.ed. São Paulo: Loyola, 2005. p. 78.

³⁰⁰ Leonardo Boff define a mercadização de ofertas místicas como um “pecado”. Segundo ele, “explorar a demanda de mística, de transcendência do ser humano, para dar-lhe uma mercadoria barata, que o iluda, não com a experiência do sagrado, mas com a de uma satisfação superficial de suas necessidades, que logo se manifestam de novo, deixando-o sempre sedento de um encontro com Deus: eis o pecado contra o povo religioso.” BOFF, Leonardo. A transparência: experiência originária. In: BOFF, Leonardo; FREI BETTO. *Mística e espiritualidade*. Rio de Janeiro: Rocco, 1994. p. 67.

³⁰¹ SÖLLE, Dorothee. A vida em sua plenitude. In: SEXTA Assembléia do Conselho Mundial de Igrejas. *Jesus Cristo, a vida do mundo*. Rio de Janeiro: Centro Ecumênico de Documentação e Informação, 1984. p. 51-58, à p. 54.

diferentes ritos e símbolos religiosos, procedentes das mais diversas culturas, “segundo o critério da conveniência pessoal”.³⁰²

O traço forte desta busca é, portanto, individualista. Os exercícios espirituais também estão centrados no “eu” e evidenciam a busca pelo auto-aperfeiçoamento. Libanio afirma que o individualismo expressa-se como “culto do eu, da subjetividade autônoma, refletindo a cultura pós-moderna extremamente psicologizada e preocupada com curas, terapias e auto-ajudas”.³⁰³

Cabe à Teologia da Libertação, segundo Libanio, o papel crítico de “alertar para o risco de alienação” presente nessa onda de busca por mística e espiritualidade e ao mesmo tempo de “evangelizar” o fenômeno em sua profundidade.³⁰⁴ Libanio sugere quatro artigos centrais da fé cristã como eixos para a “evangelização” do fenômeno de busca por mística: 1) a trindade, por colocar o individualismo e o hedonismo em questão; 2) o mistério da encarnação, por focar a presença de Deus nas formas humanas e implicar em serviço aos irmãos; 3) o mistério pascal, por sua dimensão escatológica; 4) Pentecostes: a ação do Espírito Santo revela-se como “cristológica e eclesial”, fazendo-se presente no pobre e criando comunidade.³⁰⁵

Outro ponto importante da crítica de Libanio revela o esvaziamento que se processa na militância pela ênfase superficial na espiritualização. Nota-se um “deslocamento da militância, quer para o carismatismo, quer para uma acomodação ao sistema dominante.”³⁰⁶ Neste sentido, o autor detecta o perigo de uma mística descomprometida com a realidade, que busca Deus nas alturas dos céus e por conseguinte acaba gestando um inferno de marasmo.

Em texto mais recente, Libanio desvela o crescente pragmatismo religioso, que tem esgotado ainda mais as pessoas, tirando da religião seu sentido. Uma abordagem instrumental da religião, que comercializa elementos religiosos à base de teoria mercadológica, “esquece que ela necessariamente implica dimensão espiritual, sem a qual perde o sentido”.³⁰⁷

Valério Schaper, igualmente tece sua crítica diante da aparente renovada “sede” por experiências místicas na atualidade, relacionando-a com o “fenômeno que apresenta a forma

³⁰² LIBANIO, João Batista. *Religião e Teologia da Libertação*. In: SUSIN, Luiz Carlos (org.). *Sarça Ardente: Teologia na América Latina: Prospectivas*. São Paulo: Paulinas, 2000. p. 79-144, à p. 110.

³⁰³ LIBANIO, 2000, p. 110.

³⁰⁴ LIBANIO, 2000, p. 122.

³⁰⁵ LIBANIO, 2000, p. 122-123.

³⁰⁶ LIBANIO, 2000, p. 125.

³⁰⁷ LIBANIO, João Batista. *Em busca de lucidez: O fiel da balança*. São Paulo: Loyola, 2000. p. 298.

atual do capitalismo reconstruir as referências da subjetividade à medida que destrói formas tradicionais de constituição do eu, e, por conseguinte da vida coletiva”.³⁰⁸

Parece-nos que o debate de Lutero com os “entusiastas” oferece critérios importantes para discernir o fenômeno. Certamente, há diferenças enormes na sociedade atual em relação ao contexto do debate de Lutero com o “entusiasmo”. Todavia, a absolutização da experiência e a ênfase na subjetividade é a mesma tentação em ambos os contextos.

Lutero experimentou o movimento “entusiasta” como um movimento sedento por renovação, que, por sua ênfase na subjetividade humana, conduzia à separação de uma elite eleita. Frei Betto também aponta para o risco do solipsismo na experiência mística, ou seja, “quando na experiência espiritual sou a referência”.³⁰⁹

A mística de Lutero tem seu eixo na vida de Cristo, portanto, em sua morte e ressurreição. Como vimos acima, no batismo somos mergulhados nessa morte e vida de Cristo. Por ser cristocêntrica, a mística de Lutero não permite passar à margem das pessoas e não fomenta o hedonismo. Há na proposta de Lutero uma sintonia com o que defende Schaper: “o primeiro movimento da experiência mística não é afirmativo, mas negativo, a saber, destrutivo, pois destrói as facilidades, as falsas imagens de Deus e as falsas promessas de reconciliação instantânea consigo mesmo”.³¹⁰

É preciso passar pela cruz, passar pela *tentatio*, ou seja, pelas provações, pela saudade de Deus, pelo abandono. Lutero é categórico, “ninguém creia ser um teólogo místico por haver lido ou compreendido e ensinado essas coisas, ou tenha visto a si próprio como quem entenda e ensine. Pelo viver, mais ainda, pelo morrer e ser condenado faz-se um teólogo, não pelo compreender, ler ou especular”.³¹¹

Passar pelas provações, pela *tentatio*, significa encarnar o movimento de Cristo e saber-se acompanhado por ele. A mística de Lutero é encarnacional, ela se expressa como seguimento, como discipulado do Cristo morto e ressurreto. Portanto, não procura Deus nas alturas, mas o encontra presente no imanente. Rudolf Bultmann apontava para o compromisso com a realidade que emerge do encontro com Deus:

³⁰⁸ SCHAPER, 2005, p. 13.

³⁰⁹ FREI BETTO. A crise da racionalidade e a emergência do espiritual. In: BOFF, Leonardo; FREI BETTO. *Mística e espiritualidade*. Rio de Janeiro: Rocco, 1994. p. 32.

³¹⁰ SCHAPER, 2005, p. 21.

³¹¹ LUTERO, 2003c, p. 391.

Para o ser humano moderno, a ideia de um Deus acima e além do mundo é inexequível ou é pervertida numa religiosidade que quer fugir do mundo. Não! Apenas a ideia de Deus que é capaz de encontrar, de procurar e encontrar o incondicionado no condicionado, o transcendente no imanente, o transcendente no presente, como possibilidade de encontro, é possível para o ser humano moderno.³¹²

Na Teologia da Libertação este tema será central. Gutiérrez deixa transparecer em sua elaboração de uma “espiritualidade da libertação” a limitação das categorias teológicas para as pessoas que se situam “na perspectiva do Reino”.³¹³ Ele aponta para a necessidade de uma vivência movida pelo Espírito centrada na “conversão” ao próximo e impregnada da vivência da “gratuidade”.³¹⁴

Nestes pontos nota-se uma singular convergência da mística de Lutero com mística da libertação. Hermann Brandt aponta para esta convergência em seu livro sobre a espiritualidade: “a Teologia da Libertação assume, inclusive na terminologia pensamentos básicos de Martin Lutero”.³¹⁵

Brandt enxerga a mesma convergência na “*conversão ao próximo*” e no fato de que “a gratidão a Deus implica na nossa relação para com o mundo, para com a matéria, para com o corporal”, em suma, transforma todos os relacionamentos³¹⁶. A união com Cristo passa pelo próximo ela se realiza fora de mim. Esta tese, segundo Brandt, poderia ter sido baseada em Lutero “que disse que cada um de nós deve tornar-se um Cristo para o outro”.³¹⁷

A união profunda do ser humano com Cristo pela ação do Espírito Santo, na compreensão de Lutero não o eleva às alturas. Se tomarmos a cruz como eixo deste movimento, podemos concluir que o ser humano unido a Cristo encarna o mesmo movimento do seu Senhor: Esvazia-se em direção das pessoas que lhe são próximas.

Assim sendo, a divinização concebida pelo Padres da Igreja gregos e enfatizada pela pesquisa finlandesa na leitura da teologia da justificação é na realidade a humanização do ser humano. Não significa uma superelevação do estado humano, mas a encarnação, ou seja, a completa humanização.

A fuga do mundo e a condenação do corpo são temas que nasceram da interpretação equivocada dos Pais Gregos. Segundo José Comblin, as fontes desta leitura equivocada são “a

³¹² BULTMANN, Rudolf. A ideia de Deus e ser humano moderno. In: BULTMANN, Rudolf. *Crer e compreender: ensaios selecionados, edição revista e ampliada*. São Leopoldo: Sinodal, 2001. p. 418.

³¹³ GUTIÉRREZ, 2000, p. 260.

³¹⁴ GUTIÉRREZ, 2000, p. 261-262.

³¹⁵ BRANDT, Hermann. *Espiritualidade: Vivência da graça*. 2. ed. São Leopoldo: Sinodal, 2006. p. 48.

³¹⁶ BRANDT, 2006, p. 48.

³¹⁷ BRANDT, 2006, p. 49.

filosofia neoplatônica e a ideologia monástica mais ou menos heterodoxa, antigamente chamada origenista”.³¹⁸

A compreensão mística de Lutero oferece-nos novamente o contraponto, ela humaniza a pessoa que crê. Ela conduz ao amor como ele o descreve em seu Tratado sobre a Liberdade Cristã: “Sem dúvida temos este nome de Cristo, não do Cristo ausente, mas do Cristo que habita em nós, isso é, quando cremos nele e, por outro lado, somos mutuamente um Cristo um para o outro, fazendo aos próximos o mesmo que Cristo fez por nós”.³¹⁹

Adiante, ele o aprofunda dizendo, “a pessoa cristã não vive em si mesma mas em Cristo e em seu próximo, ou então não é cristã. Vive em Cristo pela fé, no próximo pelo amor. Pela fé é levada para o alto, acima de si mesma, em Deus; por outro lado, pelo amor desce abaixo de si, até o próximo, assim mesmo permanecendo sempre em Deus e seu amor”.³²⁰

Deste modo, a santificação do ser humano na união com o Cristo pelo Espírito Santo não pode conduzir à outra coisa senão à diaconia. A restauração de uma relação de amor com Deus, por obra do próprio Deus, concedida a nós como dádiva, nos liberta para servir no amor radical. Onde, pois, encontraremos a Deus? Onde lhe serviremos? Lutero não deixa dúvidas:

O mundo está cheio de Deus. Em todos os becos, bem à frente de tua porta encontras Cristo. Não fique olhando para o céu, dizendo: “Ah, se eu só conseguisse enxergar o Senhor nosso Deus uma vez, como eu não estaria disposto a servir-lhe!” Mentos! João afirma em sua epístola: dizes que amas a Deus e odeias o próximo que vês passar necessidade bem à sua frente.³²¹

A santificação do ser humano na união com Cristo compromete com uma prática de amor que não mascara a realidade e mesmo diante do absurdo e do nada mantém a esperança. Vítor Westhelle chama esta prática de “prática da ressurreição”. Ele a entende como uma tarefa das pessoas que seguem Jesus Cristo. A tarefa consiste em “não permitir que a história termine em calamidade, não permitir que o passado seja fechado, contra toda evidência, contra toda a esperança”.³²²

³¹⁸ COMBLIN, José. *Antropologia Cristã*. Petrópolis: Vozes, 1985. p. 255.

³¹⁹ LUTERO, 2000b, p. 454.

³²⁰ LUTERO, 2000b, p. 456.

³²¹ [Also ist die welt vol vol Gottes. In allen gassen, fur deiner thur findest du Christum, gaff nicht ynn himel und sprich ‚Ey solt ich unsern hergott ein mal sehen, wie wolt ich yhm alle muegliche dinst beweysen‘. Du leugst, sagt Johannes ynn seiner Epistel, das du sagest, du liebest Gott, und hasses den nechsten, den du vor dir sichest not leyden.] tradução nossa. LUTHER, Martin. *Predigten des Jahres 1526*. In: BÖHLAU, Hermann. *D. Martin LUTHERs Werke: kritische Gesamtausgabe*. 20. Band. Weimer, 1898. p. 514. [abreviado WA 20, 514]

³²² WESTHELLE, 2008, p. 129.

3.2.2 Mística do caminho

Eberhard Jüngel destaca os contornos místicos da teologia da justificação de Lutero, descrevendo-a como uma comunhão de vida, na qual a “unio mística” não é o ponto final a ser alcançado, mas o caminho.³²³ Um caminho que se trilha com atenção, vigilância³²⁴, com todos os sentidos. Este caminho não leva à anestesia dos sentidos embriagados pela fruição divina. É um caminho trilhado com os olhos abertos. Segundo Jüngel,

Um caminho no qual o mundo não estaria descartado, mas contemplado de maneira nova. Seria, por conseguinte, um caminho em que nossos sentidos não estariam descartados [...], pelo contrário, se aguçaram de tal forma que possamos receber olhos para ver, para ver com assombro, e ouvidos para ouvir, para ouvir com assombro. Seria uma mística de olhos *abertos* e de ouvidos *abertos*.³²⁵

Novamente, Brandt destaca que esta “mística de olhos *abertos*” está no cerne da mística da Libertação. Ao descrever a poesia de Dom Pedro Casaldáliga, Brandt afirma:

A “mística da libertação”, representada por Casaldáliga é, ao contrário do que o termo significava na origem (:fechar os olhos), uma mística dos olhos abertos e, ao mesmo tempo, das antenas alertas, um conhecer clarividente que perscruta as estruturas de poder, as fraquezas humanas, as consequências do pecado original e a condição da Igreja. Um mística, que não fecha os olhos para o encanto da criação e não deixa escapar do olhar aqueles que nela padecem. Ao invés de procurar o evangelho no mergulho em si mesma, ela parte do evangelho encontrado em Jesus Cristo e descobre onde ele é correspondido e onde é contradito.³²⁶

³²³ JÜNGEL, Eberhard. *El evangelio de la Justificación del impío como centro de la fe cristiana: estudio teológico en perspectiva ecuménica*. Salamanca: Sígueme, 2004. p. 282.

³²⁴ Jürgen Moltmann também chama a atenção para este aspecto. Ele destaca que a oração não é um entorpecimento, um fechar-se em si mesmo. Segundo Moltmann, “ao orar, não estamos procurando nossos próprios desejos, mas a realidade de Deus, e rompemos com o salão dos espelhos de nossos sonhos, em que estávamos aprisionados. Despertamos do entorpecimento e da surdez dos nossos sentidos. quebramos a couraça da apatia que nos sufoca.” MOLTSMANN, Jürgen. *No fim, o início: breve tratado sobre a esperança*. São Paulo: Loyola, 2007. p. 105.

³²⁵ [un camino en el que el mundo no quedaría descartado, sino contemplado de manera nueva. Sería, por conseguinte, un camino en el que nuestros sentidos no quedarían descartados (...) al contrario, se aguzaran de tal forma que recibiríamos ojos para ver, para ver con asombro, y oídos para oír, para oír con asombro. Sería una mística de los ojos abiertos y de los oídos abiertos.] tradução nossa. JÜNGEL, 2004, p. 282.

³²⁶ [die “Mystik der Befreiung”, wie Casaldáliga sie repräsentiert, ist im Gegensatz zur ursprünglichen Bedeutung des Wortes (: die Augen schließen) eine Mystik mit offenen Augen und gleichsam ausgefahrenen Antennen, ein hellichtiges Erkennen, das die Machtstrukturen, die menschlichen Schwächen, die Folgen der Erbsünde und den Zustand der Kirche durchschaut. Eine Mystik, die die Augen vor dem Zauber der Schöpfung nicht verschließt und dabei doch die in ihr Leidenden nicht aus dem Blick verliert. Anstatt durch die Versenkung in sich selbst das Evangelium zu suchen, geht sie von dem gefundenen Evangelium Jesu Christi aus und entdeckt, wo ihm entsprochen wird und wo ihm widersprochen wird.] BRANDT, Hermann. *Gottes Gegenwart in Lateinamerika: Inkarnation als Leitmotiv der Befreiungstheologie*. Hamburg: Steinmann und Steinmann, 1992. p. 126.

Esta “unio mystica” que se vive como um caminhar, de olhos abertos, une dois movimentos que são preciosos para a teologia mística: *ora et labora*.³²⁷ Ambos figuram na vida de Martinho Lutero. Tanto a oração³²⁸, que compreende a meditação da Palavra, quanto o engajamento, o labor teológico a luta por transformação eclesial e sócio-política são movimentos da vida do reformador.

Lutero escreve no prefácio do Catecismo Maior:

Sou doutor e pregador e, na verdade tão erudito e experiente quanto todos aqueles presunçosos, seguros de si. Mesmo assim, procedo como uma criança a quem se ensina o catecismo: de manhã, e sempre que tiver tempo, leio e recito, palavra por palavra, o Pai-Nosso, os Dez Mandamentos, o Credo, alguns salmos etc.³²⁹

Butzke destaca que há nesta forma de ler e recitar o catecismo “muito mais do que simples leitura e reflexão cognitiva. Ela estava estruturada metodologicamente como exercício meditativo”.³³⁰ A ruptura de Lutero com a vida monástica não significa, portanto, negação da meditação. Sua vontade era que todas as pessoas tivessem acesso a essa sabedoria, como bem mostra a sua preocupação em redigir um texto sobre a oração para seu amigo Pedro.

Há uma força motriz que acompanha os debates, as disputas, a enormidade de publicações, as incertezas, força que permitiu-lhe passar pela *tentatio*, pelas provações. Luta e oração caminham juntas na vida de Martinho Lutero. O resgate desta unidade é uma tarefa primordial.

Esta preocupação também acompanhou a reflexão latino-americana. Frei Betto reflete sobre a unidade de oração e ação política e aponta para uma crise de identidade ocorrida no clero que se engajou na pastoral popular. Conforme o Frei, o “processo de secularização” que conduziu o clero da proteção de espaços organizados para a vida

³²⁷ Ao falar de “*ora*”, temos em mente um conceito mais amplo do que um ato puramente cognitivo de intercessão ou agradecimento, incluímos tanto a dimensão da meditação quanto da contemplação na oração. No ideal monástico, estabeleceu-se uma sequência de regras para o sistema meditativo. Guido II, em seu livro *Scala claustralium* (por volta de 1150), organizou quatro passos para a prática meditativa: *lectio – meditatio – oratio – contemplatio*. O termo “*ora*” em nosso lema tem, portanto, o caráter de sintetizador destas quatro dimensões. NICOL, 1984, p. 15-17.

³²⁸ Sobre a importância da oração e da meditação para Lutero confira ponto 2.2.3.

³²⁹ LUTERO, 2012, p. 19.

³³⁰ BUTZKE, 2003, p.115.

meditativa a um novo estilo de vida, no qual tinham que lutar também pelo seu sustento, reduziu a preocupação com a oração.³³¹

A práxis política desconectada da percepção do mistério pode representar a perda da identidade da igreja e a “reduzir a pastoral a tarefas políticas”.³³² Todo engajamento, luta por transformação, com compromisso evangélico exigirá a disciplina para encontrar espaços de oração. Assim, conforme Frei Betto, se testemunhará a “gratuidade de Deus e a possibilidade de acolhê-lo na intimidade humana”.³³³ Esta, provavelmente, é a chave de leitura para a mística de Lutero. Ela quer conduzir a união de contemplação e luta política.³³⁴ Contemplação e engajamento formam uma unidade inquebrantável, unidade que Moltmann enxerga no estilo de vida da Comunidade de Taizé:

A unidade dialética de *contemplação e luta política* é o segredo do estilo de vida de Taizé. Também aqui a oração não é um apaziguamento interior, nem uma fuga religiosa do mundo. Ela é entendida de forma messiânica. “Oração é, em primeiro lugar, esperar. Aguardar. Significa dia após dia deixar o ‘vem Senhor’ do apocalipse ascender. Vem para a humanidade, vem para mim mesmo” [Ir. Roger]. Quem ora, leva em consideração o grito dos famintos do mundo. Quem ora, permanece na esperança de Cristo. Quem ora, se abre para o mundo e para o futuro de Cristo e une ambos em si. Contemplação está ligado à oração, mas não se desfaz nela. Nela silencia o clamor e abre-se o coração para receber. O ser humano se torna livre dos seus desejos egoístas e de seus próprios ideais para os outros. Contemplação e meditação não são diretamente “práticos”. Mas a *meditação* da paixão de Cristo e a contemplação de sua presença espiritual transformam a práxis da forma mais radical que todas as alternativas, que o agente vê pela frente. [...] A conversão para Cristo e a conversão para as pessoas, pelas quais ele morreu, pertencem ambas ao mesmo movimento.³³⁵

³³¹ FREI BETTO. La oración, una exigencia (también) política. In: BONNÍN, Eduardo (ed.). *Espiritualidad y Liberación en América Latina*. Costa Rica: departamento Ecuménico de Investigaciones, 1982. p. 15-26, à p. 17.

³³² [reducir La pastoral a tareas políticas] tradução nossa. FREI BETTO, 1982, p. 21.

³³³ FREI BETTO, 1982, p. 26.

³³⁴ O Irmão Roger, fundador da Comunidade de Taizé, sempre vislumbrou a possibilidade de conciliar ambos movimentos: “Não poucas vezes a contemplação foi definida de maneira negativa, como oposta à ação: seria pois um objeto de luxo para uso de cristãos pouco desejosos de encarar sua fé entre os homens. Essa definição foi suficientemente desmentida pelos fatos. Houve cristãos profundamente engajados na vida dos humanos, transbordantes de atividade que experimentavam, ao mesmo tempo, a plenitude da contemplação”. SCHUTZ, Roger. *Viver o momento de Deus*. São Paulo: Duas cidades, 1963. p. 40.

³³⁵ [Die dialektische Einheit von *Kontemplation und politischem Kampf* ist das Geheimnis des Lebensstils von Taizé. Auch hier ist das Gebet keine innere Selbstberuhigung und keine religiöse Weltflucht. Es wird messianisch verstanden. „Gebet ist zunächst Warten. Erwarten. Es bedeutet, tag für Tag in sich das ‚Komm Herr‘ der Apokalypse in sich aufsteigen zu lassen. Komm für die Menschen, Komm für mich selbst“. Wer betet, nimmt den Schrei des Hungers in der Welt auf. Wer betet, bleibt in der Hoffnung Christi. Wer betete öffnet sich für die Welt und für die Zukunft Christi und verbindet beides in sich. Kontemplation ist mit dem Gebet verbunden, geht aber nicht in ihm auf. In Ihr schweigt das Klagen und öffnet sich das Herz zum Empfangen. Der Mensch wird frei von eigennütigen Wünschen und seinen eigenen Idealen für andere. Kontemplation und Meditation sind nicht unmittelbar „praktisch“. Aber die *Meditation* der Passion Christi und die Kontemplation seiner Geistesgegenwart verändern die Praxis gründlicher als alle Alternativen, die der Handelnde vor sich sieht. (...) Die Wendung zu Christus und die Wendung zu den Menschen, für die er starb,

CONCLUSÃO

“Não gosto de conclusões. Conclusões são chaves que fecham (do latim *con* e *claudere*, fechar). Palavras não conclusivas, que deixam abertas as portas da gaiolas para que os pássaros voem de novo. Cada conclusão faz parar o pensamento”.³³⁶

Nosso objetivo não é fazer “parar o pensamento”. A seguir, apresentamos pontos conclusivos que apontam para as descobertas feitas no processo de pesquisa e instigam o interesse para novas perguntas.

No primeiro capítulo observamos o contexto místico de Lutero e as influências que recebeu, principalmente da mística alemã de Tauler. Destaca-se a importância da passividade na experiência mística e a centralidade de Cristo. Lutero foi influenciado pela mística de sua época, tendo, entretanto, reelaborado esta influência a partir do eixo fundamental de sua experiência religiosa baseada na presença de Cristo. Podemos falar de uma mística de Lutero, ancorada nas Escrituras, que entende a “*unio mystica*” como “*experientia fides*”, como *unio* que acontece na fé, dádiva do Espírito de Ternura. Observou-se também no primeiro capítulo a distinção que havia entre Lutero e o movimento entusiasta, igualmente influenciado pela mística alemã na compreensão pneumatológica.

Esta distinção entre Lutero e os “entusiastas” nos leva para o centro da divergência: a influência neoplatônica na mística cristã. No segundo capítulo apresentamos a crítica que Lutero tece contra o neoplatonismo. Mística cristã é mística ante-especulativa, pois se articula dentro de uma visão integral do ser humano, na qual, não há dualismo, isto é, não há parte superior ou inferior na composição humana. O ser humano por completo é abarcado na união com o divino, de modo que também no corpo nela é transfigurado. No segundo capítulo destacou-se, igualmente, a categoria da “presença de Cristo” como eixo importante da mística de Lutero.

O terceiro capítulo nos apresenta um panorama da pesquisa finlandesa, iniciada por Mannermaa, que entende a teologia da justificação de Lutero a partir da mística da presença de Cristo na fé. Também foi apresentada a diversificação desta pesquisa e a recepção por parte de teólogos alemães e norte-americanos. Este panorama, evidentemente, não esgota o tema. Por meio da apresentação deste debate, esperamos contribuir para que a reflexão feita

gehören in einer Bewegung zusammen.] Tradução nossa. MOLTSMANN, Jürgen. *Kirche in der Kraft des Geistes: Ein Beitrag zur Messianischen Ekklesiologie*. München: Chr. Kaiser Verlag. 1975. p. 312.

³³⁶ ALVES, Ruben. *O Poeta, o guerreiro, o profeta*. Petrópolis: Vozes. 1992. p. 14.

em torno do tema “justificação-divinização”, levantado pelos finlandeses, possa ser refletido também na teologia brasileira.

No que se refere à reflexão sobre mística já realizada na América Latina, observamos que a mística de Lutero traz contribuições importantes. Por seu caráter cristocêntrico, ela imprime em na teologia de Lutero o cuidado com o ser humano. Por ser uma mística encarnacional ela verá com bons olhos o uso da música na liturgia, da arte em geral, das melodias populares, afirmará a corporeidade e a sexualidade como uma dádiva.

Mística luterana terá sempre um componente profético. Por ser mística da Palavra de Deus que tem como eixo a cruz de Cristo, ela se oporá à injustiça e a opressão, trata-se de uma mística dos “olhos abertos” atenta a realidade e mergulhada no cotidiano. Mística que impregnará a luta política de contemplação.

Mística em perspectiva luterana será, por conseguinte, experiência da presença que graciosamente liberta das amarras do “eu” para um amor comprometido. A experiência dessa união tão íntima com Cristo leva o ser humano a aprofundar sua humanidade. Estar mergulhado em Cristo é, invariavelmente, mergulhar na miséria e no sofrimento, no inferno, no abandono dos mais pequeninos de Cristo. Tornar-se um Cristo para eles e elas³³⁷, usando a terminologia da Teologia da Libertação, significará a “conversão” ao próximo.³³⁸

³³⁷ LUTERO, 2000b, p. 454.

³³⁸ GUTIÉRREZ, 2000, p. 261.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGOSTINHO. *Confissões*. São Paulo: Paulinas, 1984.

ALTMANN, Walter. *Lutero e libertação*. São Paulo: Ática, 1994.

ALVES, Ruben. *O Poeta, o guerreiro, o profeta*. Petrópolis: Vozes. 1992.

ATANÁSIO. A encarnação do verbo. In: ATANÁSIO. *A encarnação do verbo; Apologia ao Imperador Constâncio; Apologia de sua fuga; Vida e conduta de S. Antão*. São Paulo: Paulus, 2002. p. 117-201.

BAYER, Oswald. *A teologia de Martin Lutero: uma atualização*. São Leopoldo: Sinodal, 2007.

BIBLIA Sacra Vulgatae Editionis. Paris: Librairie Garnier Frères, 1922.

BOFF, Leonardo. *A voz do Arco-Íris*. Brasília: Letraviva, 2000.

_____. *Experimentar Deus: a transparência de todas as coisas*. Campinas: Verus, 2002.

BOFF, Leonardo; FREI BETTO. *Mística e espiritualidade*. Rio de Janeiro: Rocco, 1994.

BRAATEN, Carl E.; Jenson, Robert W. (ed.). *Union with Christ: the New Finnish Interpretation of Luther*. Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company, 1998.

BRANDT, Hermann. *Espiritualidade: Vivência da graça*. 2. ed. São Leopoldo: Sinodal, 2006.

_____. *Gottes Gegenwart in Lateinamerika: Inkarnation als Leitmotiv der Befreiungstheologie*. Hamburg: Steinmann und Steinmann, 1992.

_____. *O Espírito Santo*. 2 ed. São Leopoldo: Sinodal, 1985.

BRECHT, Martin. *Martin Luther: Sein Weg zur Reformation. 1483-1521*. Stuttgart: Calwer Verlag, 1981.

BRÜSEKE, Franz Josef; SELL, Carlos Eduardo. *Mística e sociedade*. Itajaí: Universidade do Vale do Itajaí; São Paulo: Paulinas, 2006.

BULTMANN, Rudolf. A ideia de Deus e ser humano moderno. In: BULTMANN, Rudolf. *Crer e compreender: ensaios selecionados, edição revista e ampliada*. São Leopoldo: Sinodal, 2001. p. 406-420.

BUTZKE, Paulo Afonso. Aspectos de uma espiritualidade luterana para nossos dias. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, ano 43, n.2, p. 104-120, 2003.

CANÉVET, Mariette. Gregor von Nyssa (ca. 333 – ca. 394). In: RUHBACH, Gerhard; SUDBRACK, Josef. (Hrsg.). *Große Mystiker: Leben und Wirken*. München: Beck, 1984. p. 17-35.

CARDENAL, Ernesto. *Vida en el amor*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1979.

CAVALCANTE, Ronaldo. *Espiritualidade cristã na história: das origens até Santo Agostinho*. São Paulo: Paulinas, 2007.

CHARDIN, Pierre Teilhard de. *Hino do Universo*. São Paulo: Paulus, 1994.

COMBLIN, José. *Antropologia Cristã*. Petrópolis: Vozes, 1985.

CRUZ, São João da. *Noite escura*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2009.

DREHER, Luís Henrique. A mística protestante em sua expressão alemã. In: TEIXEIRA, Faustino. *No limiar do mistério: mística e religião*. São Paulo: Paulinas, 2004.

DREHER, Martin N. *A Igreja no Mundo Medieval*. 5. ed. São Leopoldo: Sinodal, 2005. v. 2.

EBELING, Gerhard. *O pensamento de Lutero: Uma introdução*. São Leopoldo: Sinodal, 1988.

ENZYKLOPÄDISCHER WÖRTERBUCH der lateinischen und deutschen Sprache. 8. Aufl. Berlin-Schöneberg: Langenscheidt, 1954.

FISCHER, Joachim. Lutero e Müntzer. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, ano 29, n. 1, p. 07-15, 1989.

_____. O homem – um entusiasta? A atualidade do tema Lutero e os entusiastas. In: DREHER, Martin N. (org.). *Reflexões em torno de Lutero*. São Leopoldo: Faculdade de Teologia, 1981. v.1, p. 49-69.

FORDE, Gerhard O. A obra de Cristo. In: BRAATEN, Carl E; JENSON, Robert W. (ed.). *Dogmática Cristã*. São Leopoldo: Sinodal, 1995. v. 2, p. 21-111.

FÓRMULA de Concórdia. Declaração Sólida In: *Livro de Concórdia: As Confissões da Igreja Evangélica Luterana*. 5. ed. São Leopoldo: Sinodal, Porto Alegre: Concórdia, 1997. p. 539-683.

FORSBEG, Juhani. Die finnische Lutherforschung seit 1979. In: *Lutherjahrbuch: Organ der internationalen Lutherforschung*. 72. Jahrgang. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2005. p. 147-182.

FREI BETTO. La oración, una exigencia (también) política. In: BONNÍN, Eduardo (ed.). *Espiritualidad y Liberación en América Latina*. Costa Rica: departamento Ecuménico de Investigaciones, 1982. p. 15-26.

GERLITZ, Peter. Mystik I: Religionsgeschichtlich. In: MÜLLER, Gerhard. (Haupthrsg.) *Theologische Realenzyklopädie*. Band XXIII. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 1994. p. 534-547.

GUTIÉRREZ, Gustavo. *Teologia da Libertação: perspectivas*. 9. ed. São Paulo: Loyola, 2000.

HÄGGLUND, Bengt. *História da teologia*. 7. ed. Porto Alegre: Concórdia, 2003.

HAILER, Martin. Rechtfertigung als Vergottung? Eine Auseinandersetzung mit der finnischen Luther-Deutung und ihrer systematisch-theologischen Adaption. In: *Lutherjahrbuch: Organ der internationalen Lutherforschung*. 77. Jahrgang. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2010. p. 239- 267.

HERAKLIT. *Fragmente: Griechisch und Deutsch*. 6. Auf. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1976.

ISERLOH, Erwin. Luther und die Mystik. In: ASHEIM, Ivar (Hrsg). *Kirche, Mystik, Heiligung und das Natürliche bei Luther: Vorträge des Dritten Internationalen Kongresses für Lutherforschung*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1967. p. 60-83.

JÄÄSKELÄINEN, Heikki. Theological Discussions between the Evangelical Lutheran Church of Finland and the Russian Orthodox Church in 1970-1995. In: THE TENTH THEOLOGICAL DISCUSSIONS BETWEEN THE EVANGELICAL LUTHERAN CHURCH OF FINLAND AND THE RUSSIAN ORTHODOX CHURCH. Helsinki: Church Council, 1996. p. 101-104.

JÜNGEL, Eberhard. *El evangelio de la Justificación del impío como centro de la fe cristiana: estudio teológico en perspectiva ecuménica*. Salamanca: Sígueme, 2004.

KITAMORI, Kazoh. *Teología del dolor de Dios*. Salamanca: Sígueme, 1975.

KOLB, Robert; ARAND, Charles P. *The Genius of Luther's Theology: A Wittenberg Way of Thinking for the Contemporary Church*. Michigan: Grand Rapids, 2008.

KÜNG, Hans. *Die Frau im Christentum*. 4. Aufl. München: Pieper, 2005.

LAU, Franz. *Lutero*. São Leopoldo: Sinodal, 1974.

LIBANIO, João Batista. *Em busca de lucidez: o fiel da balança*. São Paulo: Loyola, 2000.
_____. Religião e Teologia da Libertação. In: SUSIN, Luiz Carlos (org.). *Sarça Ardente: Teologia na América Latina: Prospectivas*. São Paulo: Paulinas, 2000. p. 79-144.

LIBANIO, João Batista; MURAD, Afonso. *Introdução à Teologia: perfil, enfoques, tarefas*. 5.ed. São Paulo: Loyola, 2005.

LIMA VAZ, H. C. de. Mística e política: a experiência mística na tradição ocidental. In: PERINE, Marcelo (ed.), *Síntese Nova Fase*. São Paulo: Loyola, 1992. v. 19, p. 493-541.

LINDBERG, Carter. *Reformas na Europa*. São Leopoldo: Sinodal, 2001.

LOEWENICH, Walter von. *A teologia da cruz de Lutero*. São Leopoldo: Sinodal, 1988.

LOUTH, Andrew. *Mystik II: Kirchengeschichtlich*. In: MÜLLER, Gerhard. (Haupthrsg.) *Theologische Realenzyklopädie*. Band XXIII. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 1994. p. 547-580.

LUTERO, Martinho. Um sermão sobre o venerabilíssimo sacramento do santo e verdadeiro corpo de Cristo e sobre as irmandades, do Doutor Martinho Lutero, Agostiniano. In: LUTERO, Martinho. *Obras Seleccionadas*. Os primórdios. Escritos de 1517 a 1519. São Leopoldo: Sinodal, Porto Alegre: Concórdia, 2004a. v. 1, p. 425-444.

_____. A epístola do bem-aventurado Apóstolo Paulo aos Romanos. In: _____. *Obras Seleccionadas*. Interpretação Bíblica. Princípios. São Leopoldo: Sinodal, Porto Alegre: Concórdia, 2003b. v. 8, p. 254-330.

_____. Carta aos Príncipes da Saxônia sobre o Espírito Revoltoso. In: _____. *Obras Seleccionadas*. Ética: Fundamentos da Ética Política – Governo – Guerra dos Camponeses – Guerra contra os Turcos – Paz Social. São Leopoldo: Sinodal, Porto Alegre: Concórdia, 1995a. v. 6, p. 286-299.

_____. *Catecismo Maior do Dr. Martinho Lutero*. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 2012.

_____. Comentário à Epístola aos Gálatas. In: _____. *Obras seleccionadas*. Interpretação do Novo Testamento: Gálatas, Tito. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 2008. v. 10, p. 15-558.

_____. Da Santa Ceia de Cristo – Confissão. In: _____. *Obras Seleccionadas*. Debates e Controvérsias, II. São Leopoldo: Sinodal, Porto Alegre: Concórdia, 1993. v.4, p. 217-375.

_____. Do Cativo Babilônico da Igreja: Um Prelúdio de Martinho Lutero. In: _____. *Obras Seleccionadas*. O Programa da Reforma: Escritos de 1520. 2. ed. São Leopoldo: Sinodal, Porto Alegre: Concórdia, 2000a. v.2, p. 253-257.

_____. Dos Concílios e da Igreja. In: *Obras seleccionadas: Debates e Controvérsias, I*. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 1992a. v.3, p. 300-432.

_____. O debate de Heidelberg. In: *Obras seleccionadas: Os primórdios – escritos de 1517 a 1519*. 2. ed. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 2004c. v.1, p. 35-54.

_____. *Política, fé e resistência*. (Da autoridade secular, até que ponto se lhe deve obediência.). São Leopoldo; Porto Alegre: Sinodal; Concórdia, 2000.

_____. Prefácio às Epístolas de S. Tiago e Judas. 1546. In: _____. *Obras Seleccionadas*. Interpretação Bíblica – Princípios. São Leopoldo: Sinodal, Porto Alegre: Concórdia, 2003a. v. 8, p. 153-154.

_____. Refutação do Parecer de Látomo. In: _____. *Obras seleccionadas: Debates e controvérsias I*. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 1992b. v. 3, p. 96-191.

_____. Trabalhos do Frei Martinho Lutero nos Salmos apresentados aos estudantes de Teologia em Wittenberg. 1519-1521. In: _____. *Obras Seleccionadas*. Interpretação Bíblica – Princípios. v. 8. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 2003c. v. 8, p. 348-492.

_____. Tratado de Martinho Lutero sobre a Liberdade Cristã. In: _____. *Obras Seleccionadas*. O programa da Reforma – Escritos de 1520. 2. ed. São Leopoldo: Sinodal, Porto Alegre: Concórdia, 2000b. v. 2, p. 435-460.

_____. Um sermão sobre a Contemplação do Santo Sofrimento de Cristo. In: _____. *Obras Seleccionadas*. Os primórdios. Escritos de 1517 a 1519. v. 1. São Leopoldo: Sinodal, Porto Alegre: Concórdia, 2004d. v.1, p. 249-256.

_____. Um Sermão sobre a Preparação para a Morte. In: _____. *Obras seleccionadas: Os primórdios – escritos de 1517 a 1519*. 2. ed. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 2004b. v.1, p. 385-398.

_____. Uma singela forma de orar, para um bom amigo. 1535. In: _____. *Obras Seleccionadas*. São Leopoldo: Sinodal, Porto Alegre: Concórdia, 1995b. v. 5, p. 132-148.

LUTHER, Martin. Commentariolus in epistolam divi Pauli Apostoli ad Hebreos. 1517. In: BÖHLAU, Hermann. *D. Martin LUTHERs Werke: kritische Gesamtausgabe*. Weimer, 1939. 57. Band. p. 97-238.

_____. In epistolam Pauli ad Galatas M. Lutheri commentarius. 1519. In: _____. *D. Martin LUTHERs Werke: kritische Gesamtausgabe*. Weimer, 1884. 2. Band. p. 436-618

_____. Luther an Staupitz. Wittenberg, 31. März 1518. In: _____. *D. Martin LUTHERs Werke: kritische Gesamtausgabe Briefwechsel*. Weimer, 1930. 1 Band. p. 159-161.

_____. Predigten des Jahres 1526. In: _____. *D. Martin LUTHERs Werke: kritische Gesamtausgabe*. Weimer, 1898. 20. Band. p. 204-591.

_____. Predigten über das 2. Buch Mose. Das neunde Capitel. Predigt am 26. Dezember 1524. In: _____. *D. Martin LUTHERs Werke: kritische Gesamtausgabe*. Weimer, 1899. 16. Band. p. 132-148.

_____. Von der Widdertauffe an zween Pfarherrn. Ein brieff Mart. Luther. In: _____. *D. Martin LUTHERs Werke: kritische Gesamtausgabe*. Weimer, 1909. 26 Band. p. 137-174.

_____. Vorrede zum 1. Bande der Wittenberger Ausgabe der deutschen Schriften. In:

_____. *D. Martin LUTHERs Werke: kritische Gesamtausgabe*. Weimer, 1914. 50 Band. p. 654-661.

_____. Wider die himmlischen Propheten, von Bildern und Sakrament, 2. Teil. In: _____. *D. Martin LUTHERs Werke: kritische Gesamtausgabe*. Weimer, 1908. 18 Band. p. 126-214.

LUTHERAN-CATHOLIC Common Commemoration of the Reformation in 2017. *From Conflict to Communion*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt; Paderborn: Bonifatius, 2013.

MANNERMAA, Tuomo. *Der im Glauben gegenwärtige Christus: Rechtfertigung und Vergottung. Zum ökumenischen Dialog*. Hannover: Lutherisches Verlagshaus, 1989.

MOLTMANN, Jürgen. *No fim, o início: breve tratado sobre a esperança*. São Paulo: Loyola, 2007.

_____. *A Fonte da Vida: O Espírito Santo e a teologia da vida*. São Paulo: Loyola, 2002.

_____. *Gotteserfahrungen: Hoffnung, Angst, Mystik*. München: Kaiser, 1979.

_____. *Kirche in der Kraft des Geistes: Ein Beitrag zur Messianischen Ekklesiologie*. München: Chr. Kaiser. 1975.

NICOL, Martin. *Meditation bei Luther*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1984.

PANNENBERG, Wolfhart. *Teologia Sistemática*. Santo André: Editora Academia Cristã Ltda; São Paulo: Paulus, 2009. v. 3.

PLATÃO. *Diálogos: O banquete, Fédon, Sofista, Político*. São Paulo: Abril, 1972.

SASSE, Hermann. *Isto é o meu corpo*. Porto Alegre: Concórdia, 1970.

SCHAPER, Valério Guilherme. Mística: algumas notas provisórias. In: LINDENAU, Maribel R.; BENCKE, Romi M (coord.). *Práticas e Reflexão: CECA em revista*. ano 1, n. 1, p. 10-22, 2005.

SCHEIBLE, Heinz. *Melanchthon: eine Biographie*. München: Beck, 1997.

SCHELLENBERGER, Bernardin. Bernhard von Clairvaux. In: RUHBACH, Gerhard; SUDBRACK, Josef. (Hrsg.). *Große Mystiker: Leben und Wirken*. München: Beck, 1984. p. 107-121.

SCHMIDT, Kurt Dietrich. A doutrina de Lutero acerca do Espírito Santo. In SCHMIDT, Kurt Dietrich. *A presença de Deus na história*. São Leopoldo: Sinodal, p. 77-95, 1982.

SCHUTZ, Roger. *Viver o momento de Deus*. São Paulo: Duas cidades, 1963.

SCHWARZ, Hans; JENSON, Robert W. Os meios da graça. In: BRAATEN, Carl E.; JENSON, Robert W. (Ed.). *Dogmática Cristã*. v. 2. São Leopoldo: Sinodal, 1995. p. 259-394.

SCHWARZ, Reinhard. Martin Luther. In: RUHBACH, Gerhard; SUDBRACK, Josef. (Hrsg.). *Große Mystiker: Leben und Wirken*. München: Beck, 1984.

SCHWEITZER, Albert. *O misticismo de Paulo, o apóstolo*. São Paulo: Editora Cristã Novo Século, 2003.

STARNIZKE, Dierk. Diakonie in Gemeinschaft – Phöbe als erste Diakonisse. In: FRIEDRICH, Nobert; WOLFF, Martin (Hg.). *Diakonie in Gemeinschaft: Perspektiven gelingender Mutterhaus-Diakonie*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlagsgesellschaft, 2011.

STRECK, Gisela I. W; LAUX, Núbia M (Orgs.). *Manual de normas para trabalhos científicos: baseado nas normas da ABNT*. 2 ed. rev. e atual. São Leopoldo: EST/ISM, 2009.

STROHL, Henri. *O Pensamento da Reforma*. São Paulo: Aste, 1963.

SUDBRACK, Josef. *Mystik: Sinnsuche und die Erfahrung des Absoluten*. Darmstadt: Primus Verlag, 2002.

TILLICH, Paul. *Dinâmica da fé*. São Leopoldo: Sinodal, 1974.

_____. *História do Pensamento Cristão*. 2 ed. São Paulo: ASTE, 2000.

_____. *Teologia Sistemática*: Três volumes em um. 5. ed. São Leopoldo: Sinodal, 2005.

TRUEMAN, Carl. Simmul peccator et Justus: Martin Luther and Justification. In: MCCORMACK, Bruce L. (ed.). *Justification in Perspective: historical Developments and Contemporary Challenges*. Michigan: Baker Academic; Edinburgh: Rutherford House, 2006. p. 73-98.

WACHHOLZ, Wilhelm. *História e teologia da Reforma*: Introdução. São Leopoldo: Sinodal, 2010.

_____. O progresso do Espírito: O céu como alvo e o inferno como consequência. O paradigma trinitário em Agostinho, Fiore, Conte e Hegel no diálogo com o pensamento de Lutero. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, ano 47, n. 2, p. 05-26, 2007.

WESTHELE, Vítor. *O Deus escandaloso*: o uso e abuso da cruz. São Leopoldo: Sinodal/EST. 2008.

WHITE, James F. *Sacraments as God's Self Giving*. Nashville: Abingdon, 1983.

WINKLER, Eberhard. Motive der Mystik in Luthers Verständnis des Abendmahls. In: *Lutherjahrbuch*. 78. Jahrgang. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2011. p. 137- 152.

ZELLER, Winfried. Luthertum und Mystik. In: RELLER, Horst; SEITZ, Manfred (Hrsg). *Herausforderung: Religiöse Erfahrung. Vom Verhältnis evangelischer Frömmigkeit zu Meditation und Mystik*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1980. p. 97-125.